

المكتبة العربية

الكتاب التذكارى

أبو نصر الفارابى
فى الذكرى الألفية لوفاته
٩٥٠م

المكتبة العربية

يسرنا
المجلس الأعلى للثقافة

بالاشتراك مع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الكتاب التذكارى

أبو نصر الفارابى
فى الذكرى الألفية لوفاته

١٩٥٠

تصدير
د. ابراهيم مدكور



الهيئة العربية العامة للكتاب

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

تصدير

الفارابي بين الأمس واليوم

منذ أربعين سنة أو يزيد عشت مع أبي نصر الفارابي زمنا غير قصير ، فوجهت النظر اليه ، وكشفت عن منزلته في المدرسة الفلسفية الاسلامية (١) . ولاحظت أنه لم ينل حظه من الدرس والبحث ، فأهمله معاصروه وأساءوا في تقديره ، ونسى تقريرا في قرون طويلة متلاحقة . ولم يعن به كثيرا في التاريخ الحديث ، وبقيت مؤلفاته مخطوطة ومجهولة ، وموزعة بين أركان الدنيا الأربعة . وحتى منتصف القرن الماضي لم ينشر منها شيء ، وتنبيه إليها ديتربتصي في أخريات فقط ، وأخرج منها قدرا لا بأس به (٢) . وفي أوائل الربع الثاني من القرن الحالي كشفت جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن عن عدة رسائل (٣) . الا أن

(١) Ibrahim Madkour, La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane, paris 1934.

(٢) ديتربتصي ، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، ليدن ١٨٩٠ - ١٨٩٢ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٥ .
(٣) القائمة الجديدة للمطبوعات العربية بدائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ١٩٧٣ ، ص ٩ - ١٠ .

هذا كله قد نشر على عجل ، ولم يلتزم فيه بمنهج التحقيق العلمى الدقيق .

ولاحظت أيضا أن خلفيه الكبيرين ، ابن سينا ، وابن رشد ، طغيا عليه طغيانا كبيرا ، واقتسما بينهما الشرق والغرب قسمة تكاد تكون متعادلة . فمنذ القرن الحادى عشر الميلادى وابن سينا هو امام البحث الفلسفى فى العالم الاسلامى ، اليه يرجع ، وعنه يؤخذ ، وبه يحتج ، وأصبح الاستاذ الرئيس درست كتبه ، وعلق عليها وشرحت ، أو لخصت واختصرت ، واعتنق معظم آرائه .

وكانت له مدرسة خاصة ، وتتابع تلاميذه جيلا بعد جيل ، وهناك من أخذ عنه دون أن ينوه باسمه . وفى القرون الوسطى المتأخرة ، حين حرم البحث الفلسفى فى العالم الاسلامى ، استطاع ابن سينا أن ينفذ الى الدراسات الكلامية والصوفية . وباختصار لايزال أثر ابن سينا ملحوظا الى اليوم فى اللغة العربية (١) .

وعرفت اللغة اللاتينية ابن رشد معرفة تامة ، فترجمت اليها كتبه اللاتينية كلها تقريبا ولما يمض على موته أربعون عاما . والتبادل الثقافى بين اللغات والشعوب معروف من قديم ، وفيه ابقاء وصون للتراث الانسانى . ولايزال قدر من شروح ابن رشد فى صورها المختلفة لكتب أرسطو محفوظا فى اللغة اللاتينية ، دون أن نقف على أصوله العربية . ونستطيع أن نقرر أن الفيلسوف الاندلسى عرف فى اللاتينية أكثر مما عرف فى العربية . وأحدث فى الفكر المسيحى ابان القرون الوسطى حركة ونشاطا لا نظير لهما ، وامتد أثره

الى التاريخ الحديث ، واستطاع رينان أن يصور ذلك تصويرا صادقا (١) . فأيده من أيده ، وعارضه من عارضه ، وأثار طائفة من المشكلات الكبرى . وتنافست السلطتان الزمنية والروحية فى متابعة هذا النشاط ، ولم تتردد فى كبج جماع بعض الغلاة من مؤيديه . وطوال ثلاثة قرون تقريبا ، من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر ، بقى الرشديون يدرسون ويبحثون ، وينشرون تعاليم أستاذهم ، وغدوا دون نزاع عصر النهضة ، ومهدوا للتاريخ الحديث (٢) . واذا كان ابن رشد قد عد ظلما فى نظر بعض المدرسين المسيحيين شيخ الملحدين ، فانهم يجمعون على أنه « الشارح الكبير » لأرسطو ، والمعبر الصادق عن وجهة نظره .

وعلى عكس هذا لا يكاد يعرف الفارابى ، لا فى العربية ولا فى اللاتينية ، فطفى ابن سينا عليه فى الاولى ، وان اعترف بأستاذيته والأخذ عنه ، وقد أشرنا من قبل الى كثير من وجوه الشبه والتلاقى بينهما (٣) . والغزالى (١١١١ م) فيلسوف وفيلسوف واضح دقيق ، برغم حملته على الفلاسفة ، وفى فلسفته آثار فارابية لا يمكن تجاهلها (٤) . وابن باجه (٥) (١١٣٨ م) وابن طفيل (١١٨٥ م) فى مقدمة مفكرى الأندلس الذين عرفوا للفارابى فضله ، واعترفوا بالأخذ عنه والافادة منه . ولم يسلم ابن رشد من التأثر به ،

(١) Renan, Averroes el l'auerroisme, Paris 1925

(٢) ابراهيم مذكور ، الفلسفة الاسلامية ، والنهضة الأوروبية ، ج١ القاهرة ١٩٧٠ .

(٣) ابراهيم مذكور فى ، الفلسفة الاسلامية ج ١ ١٩٧٦ .

(٤) ابراهيم مذكور ، الغزالى الفيلسوف ، فى مهرجان الغزالى ، دمشق ١٩٦١ .

(٥) ماجد فخري ، رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ١٩٦٨ .

وان عاب عليه وعلى ابن رشد معا بعدهما عن أرسطو في بعض المواقف والآراء . وسبق لرينان أن قال : « ان المذهب الرشدي الذي عرف في القرون الوسطى وعصر النهضة ليس شيئا آخر سوى النظريات المشتركة بين المشائين العرب » (١) . ولسنا في حاجة أن نقف عند الصوفية الفلاسفة أمثال السهروردي (١١٩١ م) ، وابن عربي (١٢٤٠ م) ، فقد أشرنا في مناسبات مختلفة الى ما يربطهم بالفارابي من وشائج وثيقة (٢) . وابن سبعين (١٢٥٠) ، بين هؤلاء الصوفية الفلاسفة ، يقدر الفارابي ، ويشير الى تأثير ابن سينا به (٣) . وفيما عدا هذا لانكاد نجد للفارابي ذكرا بين الباحثين العرب من القرن الرابع عشر الى القرن العشرين .

ولم يكن حظه في اللاتينية أعظم من حظه في العربية . حقا انه ترجم اليها بعض كتبه ورسائله ، وبخاصة « احصاء العلوم » ، و « مقالة في العقل » . وكان للأول شأن في محاولات اللاتين المختلفة لتنصيف العلوم ، وفي مقدمتهم جندساليونوس الذي أسهم في ترجمته (٤) . أما الثاني فينصب على نظرية المعرفة التي تعد احدى المشكلات الفلسفية الكبرى لدى اللاتين ، ولم يفتهم أن يستمعينوا فيها بأراء الفارابي وابن سينا . ومما يلفت النظر أن هؤلاء المدرسين لم يتجهوا في جد نحو منطق الفارابي ، مع أنه المعلم الثاني ومنطقي العرب الأول ، وكأنما اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن اكتملت

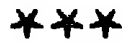
(١) Renan, Op. Cit., p. 88.

(٢) مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٥٣ - ٥٧ .

(٣) Massignon, Essai sur les systèmes du lexique technique de la musique musulmane, Paris 1922.

(٤) Bouyges, Notes sur les philosophes arabes coumes des latins, Mélanges, Beyrouth. T. IX p. 95.

ترجمته لديهم . ويمكننا أن نقرر أن بعض كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابى ، وكثيرا ما أشار اليه ألبير الكبير وروجريبيكون . ويظهر أنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا ، وطفى التلميذ على الأستاذ هنا كما طفى عليه فى العربية (١) . وفى الحق أن فيلسوفى الإسلام لدى مسيحي القرون الوسطى هما ابن سينا وابن رشد .



وقد دهشنا لأن هذا الفيلسوف الكبير بقى فى الظل زمنا طويلا ، ولم توقف عليه دراسة مستقلة تكشف عن جوانبه المختلفة . ودعونا الى ضرورة العناية به والكشف عن مؤلفاته ، بل رجونا أن تضم هذه المؤلفات بعضها الى بعض فيما يسمى «المجموع» Cot pus على نحو ماتم بالنسبة لمؤلفات القديس توما الأكوينى ، ودنس اسكوت . ويسعدنا أن هذه الدعوة صادفت أذانا صاغية ، وكان من أول من استجاب لها الدكتور عثمان أمين ، فقد أعاد نشر «كتاب احصاء العلوم» عام ١٩٤٩ ، وأخرجه اخراجا علميا دقيقا ، تدارك فيه كثيرا مما فات الناشرين السابقين ، وقد سبق له أن نشره على عجل عام ١٩٣١ . وخلال ست سنوات متلاحقة (١٩٥٥ - ١٩٦١) ، أخرج دنلوب عدة رسائل للفارابى تكاد تنصب كلها على المنطق (٢) . وفى المدة نفسها تقريبا عنيت مباهات

(١) ابراهيم مذكور ، الفلسفة والنهضة الأوروبية ، ص ١٦٩ - ١٧٠

(٢) فصول فى صناعة المنطق

(Islamic quarterly, London 1955).

ايساغوجي (Ibid, 1956) مدخل ، شرح فى المنطق (Ibid — 1957)
ملخص لقولات ارسطوطاليس (Idid, 1957 et 1959) فصول
فى المعاني (Journal of Near East Studies Cambridg 1961).

فوركر الاستاذة بجامعة انقره بنشر الرسائل التى أخرجها دنلوب ، ولكن عن طريق آخر ، وزودتها بترجمات فرنسية ، وأضافت اليها رسالة لم تنشر من قبل (١) . وقد عولت فيما نشرته على مكنتبات استانبول ، وهى من أغنى دور المخطوطات العربية فى العالم بأسره . وللمستشرق الألمانى الكبير ولوع بالفارابى ، وقد أخرج عام ١٩٦٠ مع زميل له شرح الفارابى «لكتاب العبارة» لأرسطو (٢) ولاننسى جهود الزميل الدكتور محسن مهدى ، فهى نشيطة وقيمة ، واستطاع أن يخرج فيما بين عامى ١٩٦١ و ١٩٧٠ أربعاً من كتب الفارابى الهامة ، الى جانب رسائل صغيرة أو شروح وتعليقات تتصل بها ، وأهمها «كتاب الحروف» الذى يعد أوسع ماوصلنا حتى الآن من مؤلفات المعلم الثانى (٣) . ولايفوتنا أن ننوه «بكتاب الموسيقى الكبير» الذى حققه الأستاذ غطاس عبدالمملك خشبة ، وراجعته محمود أحمد الحفنى من كبار مؤرخى الموسيقى العربية المعاصرين ، وأخرج فى القاهرة منذ بضعة سنوات .

وبذا أصبحنا اليوم على بينة أكثر من مؤلفات الفارابى ، ولدينا منها زاد أوفر مما كشف عنه ديتريتشى ودار المعارف العثمانية بحيدر آباد ، ولانزال نرجو أن تستكمل البقية الباقية من مخطوطاته التى لم تر النور بعد . ونرغب أيضاً فى أن نعود مرة أخرى الى ما أخرج فى أخريات القرن الماضى

-
- (١) كتاب القياس الصغير ، أنقرة ١٩٥٨ .
(٢) شرح الفارابى لكتاب أرسطو طاليس فى العبارة ، بيروت ١٩٦٠ .
(٣) فلسفة أرسطو طاليس ، بيروت ١٩٦١ ، كتاب الملة ونصوص أخرى ، بيروت ١٩٦٨ ، كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، بيروت ١٩٦٨ ، كتاب الحروف ، بيروت ١٩٧٠ .

وأوائل هذا القرن ، وننشره على أساس علمي وثقدي سليم ،
فنحقق ذلك الأمل الذي اتجهنا اليه منذ نصف قرن تقريبا ،
ونكون «المجموع الفارابي» المنشود ، منقحا ومرتبيا ترتيبا
موضوعيا كاملا .

أما مجال البحث حول الفارابي فقد تم منه في ثلث
القرن الاخير قدر لا بأس به ، ولا يزال هذا المجال ممتدا
وفسيحا . ففي وسعنا اليوم مثلا أن نعالج في ضوء ما نشر
أخيرا منطق الفارابي معالجة أتم وأكمل . وقد عز علينا ذلك
بالأمس ، برغم ما ذاع من أنه كان المنطقي الأول في العالم
العربي ، وبرغم ما سجل من قائمة طويلة لمؤلفاته المنطقية .
ويوم أن حاولنا منذ خمس وأربعين سنة مضت درس تاريخ
«كتاب الأورجانون» لأرسطو في العالم العربي ، وددنا أن
نعول في ذلك على الفارابي ، ولما لم نجد اليه سبيلا لجأنا الى
منطق ابن سينا في «كتاب الشفاء» ، ولاشك في أن الموقف
قد تغير كثيرا . وفي ميتافزيقا الفارابي قضايا يمكن أن
تربط بالفكر القديم ، وأن تقارن بأشباه لها في الفكر
الحديث . وله في العلوم الاجتماعية ، وبخاصة الأخلاق
والسياسة ، آراء ونظريات جديدة بالبحث والدرس . وإذا
كانت آراؤه الموسيقية قد لفتت الأنظار منذ زمن ، فإن
«كتاب الموسيقى الكبير» يفتح الباب أمام جهود واضافات
هامة . وتلك دعوة جديدة نتيجة بها نحو شباب الباحثين في
الشرق والغرب ، وهم فيما نامل ملبون .

ولم يقف الأمر عند الجهود الفردية ، بل نظمت في ربيع
القرن الأخير مهرجانات حول الفارابي . وكان أولها مهرجان
استامبول الذي أقيم عام ١٩٥٠ ، وتلته مهرجانات أخرى ،

أخصها مهرجان بغداد الذي أقيم عام ١٩٧٥ . وفي الوقت الذي أعلنت فيه بغداد عن مهرجانها ، كانت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون تتجه نحو الفكرة نفسها . ورغبت ، أسوة بما صنعت من قبل بالنسبة للغزالي ، أن تقيم مهرجانا دوليا للمعلم الثاني ، ولكنها أثرت أن تفسح المجال لبغداد ، تتفادى الجهود المكررة . وقنعت بأعمال ثلاثة : أولها اخراج كتاب تذكاري يعالج بعض جوانب فيلسوفنا ، ووجهت الدعوة الى ذلك . وثانيها اعداد دراسة بيبليوجرافية عن مخطوطات الفارابي تعرف بها ، وتحدد في دقة مظانها ، واضطلع بذلك الزميل الدكتور محسن مهدي . وقد سبق للدكتورين حسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين أن أخرجوا بمناسبة مهرجان بغداد مؤلفا ضخما يقع في نحو ٥٠٠ صفحة من القطع المتوسط ، وينصب على مؤلفات الفارابي عامة (١) . ولذلك رغبتنا في أن تقف جهود الدكتور محسن مهدي عند المخطوطات وحدها ، آملين أن يكون في ذلك ما يحفز الى احياء ونشر جديد . وثالثها البدء في نشر المؤلفات الفاربية نشرت علميا محققا ، وكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» مثلا ، وهو من دعائم الفلسفة السياسية عند الفارابي ، في حاجة ماسة الى نشر علمي دقيق في ضوء ماكشف عنه من نصوص متعددة .

وهانحن أولاء نخرج اليوم الكتاب التذكاري ، ويشتمل على تصدير وثلاثة أبواب . ويعرض التصدير لما حظى به الفارابي من احياء لمؤلفاته ودرس لآرائه في نصف القرن الأخير . ويعالج الباب الأول بعض مسائل تتصل بمنهجه ،

(١) الدكتور حسين محفوظ والدكتور جعفر آل ياسين ، مؤلفات الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ .

من ضبط وتحديد للغة الفلسفية ، ومن تعويل على التوفيق بين حكيمة اليونان : أفلاطون وأرسطو ، من جانب ، وبين الدين والفلسفة بعامة من جانب آخر . وفي الباب الثاني بحثان مستفيضان عن آراء الفارابي ونظرياته الأخلاقية والسياسية . وفي الباب الثالث والأخير بحثان عن أثر الفارابي في الفكر اللاتيني ، وعن منزلته بين المسلمين . وكل تلك جهود نقدرها ، ونشكر أصحابها على بذلها ، فشكرهم باسم البحث الفلسفي أولا ، وباسم طلابه ثانيا الذين يستضيئون بضوئهم ، ويسرون على هديهم .

ونأمل أن نقدم الى المطبعة قبل نهاية هذا العام الكتاب الخاص بمخطوطات الفارابي ، فالى لقاء قريب معه أيضا إن شاء الله .

ابراهيم مذكور

الباب الأول

منهج الضارابي

الفصل الأول

الفارابي والمصطلح الفلسفي

د. ابراهيم مدكور

الفارابى والمصطلح الفلسفى

لكل علم لغة يؤدى بها ، فهى وسيلة الدرس والبحث ،
والفهم والتفاهم ، والحديث والكتابة • وللعلوم الفلسفية
لغتها ومصطلحاتها ، وقد بدأت هذه المصطلحات يوم أن بدأ
الفكر الفلسفى القديم فى الشرق والغرب ، واحتفظ لنا
الزمن بقدر منها • وكان طبيعيا أن تمتد بها الثقافات
الانسانية المتعاقبة بمدد جديد ، وأن تكسوها كل ثقافة بشيء
من طابعها •

ولم تتكون المصطلحات الفلسفية الاسلامية دفعة واحدة ،
بل مرت بمراحل متلاحقة ، ونمت نمو الفلسفة نفسها •
عولت على العربية أولا ، وهى اللغة القومية التى اعتمدت
عليها ، ولم تتردد فى أن تأخذ عن بعض اللغات الأخرى ،
كالسريانية واليونانية ، والفارسية والهندية • وقد أسهم
فى تكوينها منذ البداية مدرستان هامتان : المعتزلة ،
والمترجمون •

وللمعتزلة شأن كبير فى تاريخ الحياة العقلية فى الاسلام ،
حكموا العقل ، ونصروا حرية الرأى ، وأصبحوا مفكرى
الاسلام الأحرار • فلسفوا الدين قبل أن يعرف الفلاسفة ،

• ووضعوا دعائم علم الكلام ، وهو فلسفة الاسلام الالهية . ولم يقفوا عند الالهيات ، بل امتد بحثهم الى الطبيعة والسيكولوجيا ، والأخلاق والسياسة . وكان لابد لهم أن يصطلحوا ، وأن يكونوا لغتهم الخاصة ، فتحدثوا عن العدل والتوحيد ، عن الصلاح والأصلح ، عن الحسن والقبح العقليين ، عن الوجد والوعيد ، عن المنزلة بين المنزلتين . وفرقوا بين القديم والمحدث ، بين الموجود والمعدوم ، بين الجسم والروح ، بين الجوهر والعرض ، بين الحركة والسكون ، بين الكمون والظفرة . وقالوا بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ . ومن أوضح ما يلحظ على مصطلحاتهم أنها عربية خالصة ، وما ذاك الا لأن واضعيها تمكنوا من العربية تمكنا تاما ، فاستطاعوا أن يتخيروا لكل معنى أحسن لفظ يؤديه . وقد كانت بلاغتهم مضرب المثل ، وعلى رأسهم واصل بن عطاء (١٣١ - ٧٤٩) ، وأبو الهذيل العلاف (٢٣٥ - ٨٥٠) والنظام (٢٣١ - ٨٤٦) ، والجاحظ (٢٥٥ - ٨٦٩) (١) .

وقد بدأ المترجمون مهمتهم فى عهد مبكر ، قبل أن يظهر الفلاسفة . ودون أن نقف عند الترجمة فى العهد الأموى ، يمكننا أن نقرر أن الصدر العباسى الأول دفعها دفعة قوية ، فاختر المترجمون الأكفاء ، وبذل جهد متصل فى البحث عن الكتب القديمة . وأنشئ «بيت الحكمة» لكى يقيم فيه المترجمون ، وتحفظ فيه آثارهم . واستوعبت الترجمة الاسلامية ألوانا شتى من الثقافة والمعرفة ، فترجمت كتب علمية وفلسفية ، وأخرى أدبية ودينية . وأفادوا من الثقافات الكبرى السابقة ، شرقية كانت أو غربية ، فنقلوا

(١) ابراهيم مذكور ، فى اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٨١ - ٨٤ .

عن العبرية والسريانية ، عن الفارسية والهندية ، عن اليونانية واللاتينية • ولم يقفوا فى البحث عن المترجمين عند جنس ولا عقيدة ، فكان منهم الفرس والهنود ، وانضم اليهم العرب ، وكان منهم الصابئة واليهود والمسيحيون ، وأسهم معهم نفر من المسلمين • ولم يكونوا مجرد نقلة ، بل كان منهم علماء ولفويون ، فكان منهم الطبيب كحنين بن اسحق (٢٦٣ - ٨٧٧) ، والرياضى كثابت بن قرة (٢٨٧ - ٩٠٠) ، والفيلسوف كمتى بن يونس (٣٢٨ - ٩٤٠) • وتمكنوا جميعا من لغتين على الأقل كانت العربية احدهما ، ومنهم من ضم اليها اليونانية والسريانية والفارسية • تنافسوا فيما بينهم ، وحرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا فى دقة وعناية ، فتحروا الأصول التى أخذوا عنها ، وثبتوا منها ، وربما ترجموا النص الواحد غير مرة رغبة فى الاتقان والدقة • ولم يقنعوا بالعمل الفردى ، بل ضموا اليه المجهود الجماعى ، فأسسوا مدارس للترجمة على رأسها مدرسة حنين ابن اسحق (١) •

وقد أسهم هؤلاء المترجمون اسهاما كبيرا فى تكوين المصطلحات الفلسفية ، ولا يزال قسط مما أخذوا به مستعملا الى اليوم • وعولوا على العربية أولا فى وضع مصطلحاتهم ، فاستعاروا ألفاظا ذات دلالات لغوية معينة لأداء معان جديدة ، على طريق المجاز العرفى • وربما لجئوا الى مصطلحات دراسات سابقة وأخذوا عنها ، فلفظة «الحكم» و «القضية» مثلا عرفت لدى الفقهاء قبل أن تعرفا لدى الفلاسفة والمناطقة • واذا لم يجدوا فى العربية اللفظ الملائم مباشرة ، استعانوا بالنحت أو الاشتقاق لوضع لفظ جديد ، وكان لهم

Madkour, L'organon d'Aristat, Paris, 1969 p. 29-47. (١)

فى المصادر الصناعية عون كبير للدلالة على بعض المذاهب كالأفلاطونية والمشائية ، أو بعض المعانى الفلسفية كالهوية والماهية ، وقد يضيفون اليها لا النافية للسلب كاللانهائية واللا أدبية . وان أعوزتهم الألفاظ العربية لجئوا الى التعريب ، فأخذوا عن اليونانية مثلهيولى ، اسطقس ، فنتاسيا ، ناموس وعن السريانية «ميمر» وسمع الكبان (شمعا كيانا) ، وعن الفارسية الجوهر والهندسة .



أخذت المدرسة المشائية المربية عن هذا المدد ونمته ، ولم تكن بعيدة عن مصر الترجمة والمترجمين . وفيه عاش الكندى (٢٥٥ - ٨٦٦ م) واتصل برجاله ، وربما عد من المترجمين ، وأغلب الظن أنه أسهم فى مراجعة بعض المترجمات . وفى جو كهذا يرغب الباحثون فى تعرف اللغات الاجنبية ، ويرددون بعض الالفاظ المستحدثة ، ويحسون أحيانا بشيء من القلق ازاء مدلولاتها ، فيحاولون أن يوضحوها ويحددوها ، وأن يضيفوا لبنات أخرى الى بنيان المصطلح الفلسفى . ويعد الكندى بحق من الرواد فى هذا المضمار ، نعزى اليه «رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» ، ولعلها من جمع أحد تلاميذه ، وهى تلتقى على كل حال مع آرائه . وتعرض هذه الرسالة لنحو مائة مصطلح فى المنطق والرياضيات ، والطبيعة وعلم النفس ، وما بعد الطبيعة والأخلاق . فتعرف مثلاً الهيولى والصورة ، والجوهر والعنصر والملائكية والبهيمية . وفى مصطلحات الكندى احياء للفظ قديم كالأيس (الوجود) ، أو وضع لفظ جديد «كالهو» و «الغيرية» ، وفى هذا مافيه من تعبرى وابتكار . وفى تعريفاته دقة وتركيز ، وهى على كل حال محاولة بادئة ،

أدخل عليها فيما بعد ما أدخل من تنقيح وتعديل ، وإضافة
وتجديد (١) .

وتوسع الفارابى (٣٣٨ - ٩٥٠ م) فى هذا كل التوسع ،
وكانما أحس بأن البحث الفلسفى فى الاسلام فى حاجة ماسة
الى توضيح معالمة . فأخذ نفسه بتحديد موضوعه ، وبيان
أصوله وفروعه ، ورسم منهجه ، وشرح مصطلحاته ووضع
فى ذلك عدة مصنفات ، نذكر من بينها :

١ - « رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة »
(الثمره المرضية) ليدن ١٨٩٥ .

٢ - « فلسفة أرسطوطاليس » (بيروت ١٩٦١) .

٣ - احصاء العلوم (الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٨) .

وعناية الفارابى بالمصطلح الفلسفى كبيرة ، تفوق دون
نزاع عناية زملائه الآخرين من المشائين العرب . وأهله
لذلك تمكنه من العربية وعلومها ، فقد نشأ فى فاراب التى
ازدهرت فيها علوم اللغة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة .
عاصر فيها لغويين كبيرين : هما اسحاق بن ابراهيم الفارابى
(٣٥٠ - ٩٦١ م) صاحب ديوان الأدب ، وابن اخته الجوهري
(٣٨٦ - ١٠٠٨ م) صاحب الصحاح . فى هذه البيئة نشأ
فيلسوفنا ، وقضى فيها زمنا غير قصير ، واستطاع أن يتمكن
من العربية وعلومها . ثم رحل عن فاراب الى بغداد ، وهناك
وجد شيوخا آخرين فى النحو واللغة ، واتصل بواحد منهم
هو ابن السراج (٣١١ - ٩٠٨ م) الذى كان ، فيما يقال ،

(١) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق وتصدير وتحليل
الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ١٨ -
٢١ ، ١٦٣ - ١٨٠ .

يقرأ عليه النحو ، ويقرئه المنطق (١) . وشهد له القديمان في
اختصار بصحة العبارة وحسن الإشارة في علوم شاع فيها
سقم العبارة وغموضها (٢) .

ولم يقف الفارابي عند العربية ، بل ضم اليها التركية
والفارسية . ونرجح أن اقامته بعض الوقت في بغداد
وهران ، ومعاصرته للمترجمين ، واتصاله ببعضهم كمتي بن
يونس ، مكنه كل ذلك من الالمام بشيء من اليونانية
والسريانية ، وفي مناقشته وتحليله لبعض الألفاظ في كتاب
الحروف ما يؤيد ذلك (٣) . ودون أن نذهب الى ما ذهب اليه
بعض أصحاب التراجم ، وابن خلكان بخاصة ، من الغلو في
عدد اللغات التي عرفها الفارابي (٤) ، نستطيع أن نقرر
أنه لغوى يبحث في أصل اللغة ونشأتها ، ويعقد مقارنات
بين اللغات المختلفة ، وفي هذا عون على وضع المصطلح العلمي
والفلسفة ، وتحريره وضبط مدلوله .

والفارابي ، فوق هذا كله ، منطقي ، بل المنطقي العربي
الأول ، والمنطق يعني بالوضوح والدقة ، وصلته باللغة
وثيقة ، ومن أبوابه مبحث في الألفاظ ودلالاتها ، وقد عني
به منطقة العرب عناية ملحوظة (٥) .

ودرس المصطلح تقليد فلسفي قديم ، سبق اليه أرسطو ،
فمرض في كتابه المقولات لطائفة من المعاني الكلية موضعاً
لها ومحدداً مدلولها ، وهذا الكتاب أشبه ما يكون بمدخل

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .

(٢) الصفدي ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

(٣) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٤) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ٤ ص ٢٣٩ ، ٢٤١ .

(٥) Madkour, Librgauon d'Aristote, p. 58-70.

للمنطق أو للفلسفة الارسطية بوجه عام . وعرض أيضا في
مقالة «الدال» من كتاب ما بعد الطبيعة لقدر من المصطلحات
الفلسفية ، وعدت هذه المقالة ضربا من المعجم الفلسفى .
وجاراه الفارابى فى ذلك ، فوضع كتاب الألفاظ المستعملة
فى المنطق ، وعرض فيه للكلى والجزئى ، للعام والخاص ،
للجنس والنوع ، للذاتى والعرضى ، للحد والقسمة ،
للقياس والاستقراء (١) . ووضع أيضا كتاب الحروف ، وهو
من أكبر مصنفاته الفلسفية التى وصلت إلينا ، ومن أشدها
عناية بالمصطلح الفلسفى . عرض فيه فى عمق وتفصيل
للشئ والجوهر ، للذات والعرض ، للهوية والموجود (٢) .

وحاول خاصة أن يدرس المصطلح الفلسفى دراسة
موضوعية ولفوية ، فبين كيف نشأ ، وكيف تطور ، وأعانه
على ذلك فقهه اللغوى ، والمأمة بعدة لغات استطاع فى ضوءها
أن يعقد مقارنات لا بأس بها (٣) . وهو يرى أنا فى حاجة
الى ألفاظ ملائمة للتعبير عن المعانى والكلمات ، وسبيل ذلك
الوضع والنقل ، فنضع ألفاظا جديدة للمعانى الجديدة ، أو
ننقل ألفاظا من مدلولها اللغوى الى مدلول آخر اصطلاحى
لمناسبة بينهما (٤) ويبدأ عادة بالدلالة اللغوية ، ثم ينتقل
منها الى الدلالة الاصطلاحية (٥) ، وتلك سنة منهجية نلاحظها
لدى الباحثين العرب فى تعريفاتهم ، فالفقهاء أو النحاة مثلا

-
- (١) الفارابى كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، بيروت ١٩٦٨ ،
ص ٥٩ - ٦٥ ، ٦٥ - ٧٧ ، ٨١ - ٨٦ ، ٧٦ - ١٩٤ .
(٢) الفارابى ، كتاب الحروف ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٩٧ - ١٠٥ ،
٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٦ - ١١٠ ، ١١ - ١٢٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١١٠ - ١٢٨ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .
(٥) المصدر السابق ، ص ٩٦ - ١٠٥ .

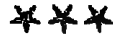
فى شرحهم لمصطلح ما يبدءون بالدلالة اللغوية تمهيدا للدلالة الاصطلاحية . واذا كان الفارابى يقول بالموضع والنقل ، فانه لا ينكر التعريب والآخذ عن اللغات الأجنبية . وقد تنبه الى ما للمصدر الصناعى من شأن فى الدلالة على المعانى الكلية ، ملاحظا فى دقة أنه أقرب الى التجريد من اسم الذات ، وتصور له أشباها ونظائر فى لغات أخرى غير العربية (١) . ولا يرفض بعض المركبات المزجية ، ان كان فيها عون على أداء المعنى المراد . فدراسته للمصطلح موضوعية ولغوية معا ، ولا تخلو من اعتبارات اجتماعية وانثروبولوجية .

ليس غريبا أن تدفع هذه الدراسات معاصرى الفارابى ومن جاءوا بعده الى العناية بالمصطلح العلمى والفلسفى ، ومحاولة جمعه والتعريف به . ومن بين معاصريه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى (٣٨٦ - ٩٩٧م) صاحب كتاب مفاتيح العلوم (٢) . وفى عنوانه ما يدل على هدفه ومغزاه ، فهو ضرب من الدراسة المنهجية التى تعين على فهم العلوم ومعالجتها . وقد قسمه الى مقالتين رئيسيتين ، وتحت كل مقالة عدة أبواب . وتنصب المقالة الاولى على العلوم العربية ، من فقه وكلام ، وأدب ونحو ، وتاريخ ونظم ادارية ، وتنصب الثانية على العلوم الأجنبية من فلسفة وطب ، حساب وهندسة ، فلك وكيمياء . والكتاب محكم التبويب ، دقيق التعبير ، ويبدو على مؤلفه أنه كان ملما بالفارسية والسريانية واليونانية الى جانب العربية ، وما أشبهه فى ذلك بالفارابى .

(١) المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٨١ .

(٢) الخوارزمى . مفاتيح العلوم : القاهرة ١٩٢٣ .

وأما من جاءوا بعده فكثيرون ، نذكر من بينهم ابن سينا (٤٢٨ - ١٠٣٧ م) وله عناية واضحة بالمصطلح الفلسفى ، عرض له فى كثير من مؤلفاته ، وبخاصة فى رسالة الحدود ، التى تشتمل على مايزيد عن مائة مصطلح (١) . وعنى المتأخرون بدراسة المصطلحات عناية كبيرة ، ومن كبار من اشتغلوا بها الشريف الجرجانى (٨١٥ - ١٤١٣ م) صاحب كتاب التعريفات (٢) ، والتهانوى (١١٥٧ - ١٧٤٥ م) صاحب كتاب كشف اصطلاحات الفنون (٣) والكتابان مرجعان هامين ، وأداتان نافعتان ويعول عليهما اليوم الباحثون بين عرب ومستعربين . واذا كان الكتاب الأول قد غلب عليه الطابع اللغوى والأدبى ، فان فى الثانى درسا متخصصا وعميقا للمصطلح الفلسفى والعلمى .



تلك سلسلة متصلة فى تاريخ المصطلح الفلسفى ، وللفارابى فيها مكانة مرموقة . ويسير المصطلح دائما بسير العلم ، ويتوقف بوقوفه ، وما أجدرنا أن نربط حاضره بماضيه . ونهضتنا العلمية المعاصرة متعددة الاطراف ، متنوعة الجوانب . ولا بد لها من لغة تعبر عنها وتساندها ، ان كنا نريد لأنفسنا علما عربيا يقوم الى جانب الحركات العلمية فى العالم بأسره . ولا حياة للعلم فى مجتمع الا أن درس وغذى بلفة أهله ، فيحظى بالأخذ والرد والتهديب

(١) ابن سينا تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) الجرجانى ، التعريفات ، تونس ١٩٧١ .

(٣) التهانوى ، كشف اصطلاحات الفنون ، استامبول ١٨٩٩ .

والتنقيح قولاً وكتابة ، فهما وتطبيقاً ، فى المجتمع بأسره •
واذا كان سيل الحضارة والتكنولوجيا يغمرنا كل يوم بالجدید
والطريف ، فلغتنا فى مرونتها كفیلة بأن تواجه هذا التيار
اليوم كما واجهته بالأمس •

ابراهيم مذكور

الفصل الثاني

الفارابي الموفق والشارح

د. محمد البهي

الفارابى الموفق والشارح

مقدمة :

تتلمذ الفارابى على فلسفة «انطاكية» و «بغداد» • وهى
فلسفة العصر الهللىنى الرومانى ، انتقلت من الاسكندرية ،
بعد مامضى عليها هناك قرابة سبعة قرون منذ الميلاد •

وفى ثلاثة القرون الأولى من هذه السبعة سادت فيها
مدرسة الافلاطونية الحديثة • وكان طابعها الانتخاب من
المدارس الفلسفية السابقة ، ومزج العناصر المنتخبة بعضها
ببعض ، أو الشرح والتعليق على كتب القدامى السابقين •
وبالأخص على ما لأفلاطون ، وأرسطو •

وقد أضيف الى مزج العناصر الفلسفية المنتخبة : نوع
من الملائمة بينها وبين المسيحية • وعلى نمط هذه الملائمة
انقسم المسيحيون الى : اليعاقبة ، والنساطرة ، والمكانيين •

أما فى الفترة الأخيرة من سبعة القرون الميلادية فقد
قام فيها مايسمى بمدرسة الاسكندرية • وكانت خلفا
لأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة • لكن
مع اختلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها • فبعد أن كان
اتجاه الافلاطونية الحديثة مركزا فى الناحية الميتافيزيقية من
الفلسفة الاغريقية ، أى فى اتجاه ربما يتنافر مع المسيحية ،

أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجها الى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية ، أو مع اهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى . ولهذا سادت الملازمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية . وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل في تعديل اتجاهها في البحث وتحويله من الناحية الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية والطبيعية .

والافلاطونية الحديثة التي سبقت مدرسة الاسكندرية ، في مدينة الاسكندرية كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية ، والديانة الشرقية . ولهذا كان أفلوطين مؤسس هذه المدرسة يتمتع بنظرة احترام شعبية ، بجانب تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين . وهذا الاتجاه لابد أن يوجد تنافرا بين الوثنية التي اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية وبين المسيحية .

وهكذا : بعد أن نقلت الفلسفة من أثينا وروما . . الى الاسكندرية ، انصب العمل الفلسفي في الفترتين اللتين عاشت فيهما الفلسفة في مدينة الاسكندرية في سبعة القرون الأولى بعد الميلاد : على التوفيق والانتخاب . وهو توفيق أو انتخاب من مدارس فلسفية اغريقية ، وضم المنتخب بعضه الى بعض في وحدة واحدة ، مع ملازمة بينه وبين ديانة شعبية ، أو بينه وبين المسيحية .

وعندما نقل مركز الفلسفة من الاسكندرية . . الى أنطاكية ، ثم الى بغداد ، كانت الفلسفة المنقولة عبارة عن مزيج :

١ - من عدة مدارس اغريقية ، وبالأخص من مدرستي أفلاطون وأرسطو .

٢ - ومن ديانة أخرى شرقية ، أو مسيحية .

وإذا قلنا ان طابع الفلسفة المنقولة كان مزيجا من الأفلاطونية ، والأرسطية ، والرواقية ، والتصوف الشرقي لم يكن ذلك القول غريبا . فهي فى الواقع تمثل كل هذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقافية ما بين انسانية ، ودينية ، ووثنية .

وعندما وصلت الفلسفة عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الأدنى ، الى المسلمين : وصلت اليهم وهى تجمع كل هذه العناصر ، لكنها وصلت اليهم مغلفة بغلاف آخر . . وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييد «بوحدة الأول» وبساطته . ولهذا سر بها المسلمون أول الأمر ، وقدروا فيها «عصمة الحكمة» .

ومن أجل ذلك أيضا استبعدوا أن يكون لحكماء الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، طالما يقولون : «بالوحدة» فى العلة الاولى وطالما يرون الزهد طريقا لسعادة الانسان ، وان أعطى ظاهر عباراتهم مايفيد هذا التعارض فى بعض الأحيان .

ولأن المسلمين استبعدوا هذا القصد من الاغريق وحاولوا أن يوفقوا بين : أفلاطون ، وأرسطو ، عندما تبسدا بينهما معارضة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتيهما من جهة ، والاسلام من جهة أخرى ، ان أعطى ظاهر النصوص فى الجانبين نوعا من التضارب بينهما .

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الفلسفة المنقولة اليهم ، وقد كان كذلك خاصة للفلسفة الاغريقية .

كما لم يدروا : أن «واحد» هذه الفلسفة الذى يعتبر أصل الوجود : معطل ، وغير فاعل . وأخيرا لم يعلموا : أن فى تصوفها : تطرفا يخالف الزهد فى الاسلام ، فضلا عن أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية فى صورة فكرية راقية . أى فى صورة مصقولة عليها سمة العقل ، ولها طابع التعليل المنطقي .

★★★

توفيق الفارابى :

والفارابى واحد من مشاهير الفلاسفة المسلمين الذين ظنوا «الحكمة» فيما نقل اليهم من الفلسفة الاغريقية ، والذين اعتقدوا : أن عظماء الحكماء من الاغريق يكاد يستحيل عليهم التضارب فيما يقولون . . وأن حكمتهم يستحيل عليها أيضا : أن تختلف مع الاسلام . علما بأن ما نقل اليهم ينطوى فى واقع على تضارب . فواقعه ذو ألوان عديدة ، وفقط مغطى ببريق يخدع من لم يقف عليه .

ولحسن ظنه بالفلسفة الاغريقية . . وليقينه بعدم تضارب الفلسفة مع الاسلام : دخل التفلسف على أساس «الجمع» بين الآراء الفلسفية ، و «التوفيق» فيما يبدو منها مختلفا بعضه مع بعض أو مع الاسلام .

وإذا كان كتابه : «الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو» . . يصور جهده وعمله العقلي فى الجمع بين الآراء الفلسفية على العموم . فان كتابه الآخر : «قصص الحكم» . . يعطى المثل على توفيق الفارابى الخاص به ، والذى يتميز عن طريقه : عن أى فيلسوف اسلامى آخر .

وإذا استعرضنا بعض النماذج فى هذا الكتاب للتوفيق بين الفلسفة والاسلام : فانا نجد «توفيقه» عبارة عن «ضم»

ما للإسلام . . الى ما للفلسفة في «أطار» واحد ، بحيث يبدو : أن الإسلام كدليل على صحة ما نقل عن الفلسفة ، أو على الأقل بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام ، في فهمه الخاص لنص الإسلام .

فاذا لم تكن هناك نصوص اسلامية تسعفه لتأييد الفلسفة في موضوعات يرى الأخذ برأى الفلسفة فيها تأييدا للإسلام، أو يرى أنه مضطر لقبولها لأنها من تنمة الفكرة الفلسفية ، عمد الى الشرح والتأويل ، بحيث يلتقى الرأى الفلسفى مع المشكلة الاسلامية ، وان كانت هناك مشقة في هذا الالتقاء .

ولهذا كان عمل الفارابى في فلسفته هو التوفيق بمعنى الضم . . والشرح بمعنى التأويل . وما ينسب الى الفارابى هنا ينسب الى الكندى قبله ، كما ينسب الى ابن سينا بعده . ولكن ظاهرة «الضم» عند الفارابى لها طابعها الخاص ، وهو ذلك الطابع البسيط الذى يودع في ذهن القارئ - فى سر - ان الفلسفة والدين تعبيران عن معنى واحد ، رغم ما قد تكون هناك من جفوة ، أو رغم ما يكون هناك من تضارب خفى بين الطرفين .

مشكلة الوجود :

١ - ففى الحديث عن الممكن ووجوده . . فى الحديث عن العالم والخالق له ، يقول :

الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد ،

ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة .

فهي في حد ذاتها ممكنة • وتجب بشرط مبدئها •
وتمتنع بشرط لا مبدئها •

فهي في حد ذاتها هالكة • ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها
واجبة ضرورة • وكل شيء هالك الا وجهه (١) • •

• • فيختم الفارابي في هذا « النص » حديثه عن الممكن
في ذاته ، وأن وجوده ان وجد ، وبقائه ان بقى بسبب واجب
الوجود بذاته ، اذ من حيث ذاته غير قائم • • يختم هذا :
بتعبير القرآن عن المخلوقات وهي موجودات هذا العالم ،
بقوله : « كل شيء هالك الا وجهه » • أى كل شيء هو فان وغير
قائم من حيث ذاته • وأما الله فهو الباقي وحده • وهذا
التعبير ورد في الآية الثامنة والثمانين في سورة القصص •
وهي :

« ولا تدع مع الله الها آخر ، لا اله الا هو ، كل شيء هالك
الا وجهه ، له الحكم ، واليه ترجعون • • »

• • والفارابي بهذا الضم يوفق بين رأى أرسطو في
واجب الوجود ، وممكن الوجود ، من جهة ، وبين الله الخالق ،
والعوالم الأخرى المخلوقة له من جهة أخرى • • وكأنه يقول :
ان ما تشير اليه هذه الآية من وجود العالم بسبب خلق الله
اياه ، ووجود الله الخالق بذاته : لا يختلف عن وجود الممكن

(١) الفصوص ١٢٧/١٢٨ من المجموع من مؤلفات الفارابي • طبع
مطبعة السعادة : الطبعة الأولى ١٩٠٧م - ١٣٢٥ هـ •

— فى نظر أرسطو — بسبب واجب الوجود ، ووجود واجب الوجود بذاته • أحد الأمرين معلول للآخر فى وجوده • وكما تؤيد الفلسفة رأى الاسلام فى الصلة بين الله الخالق والمخلوقات ، يؤيد الاسلام رأى الفلسفة فى الصلة بين واجب الوجود بذاته ، وممكن الوجود بذاته •

وهذا «الضم» لانسيابه ويسره يبدو وكأن ماينسب الى الفلسفة ، وكذلك ماينسب الى الاسلام : من مصدر واحد وليس من مصدرين مختلفين ، مع أنهما كذلك • اذ الله فى الاسلام فاعل وخالق • ولكن واجب الوجود بذاته فى الفلسفة الأرسطية معشوق لغيره ، وليس فاعلا ، فضلا عن أن يكون خالقا •

● فى الدليل على وجود الله :

٢ — وفى التدليل على وجود الله يستعير الفارابى من الافلاطونية الحديثة طريقها فيما يسمى «بالمجدل النازل» • • «والمجدل الصاعد» • وفى الحديث عن ذلك يستأنس بأية قرآنية ، وهى قوله تعالى :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » (١) • •

• • • ونص حديثه : « فصن » :

لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه آيات الصنعة ،
ولك أن تعرض عنه ، وتلاحظ عالم الوجود المحض ،
وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات

(١) فصلت : ٥٣ •

(أ) فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ،
(ب) وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل •
تعرف بالنزول : أن ليس هذا •• ذاك ،
وتعرف بالصعود : أن ليس هذا •• هذا ،
« سنريهم آياتنا فى الآفاق . وفى أنفسهم ، حتى يتبين
لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » (١) •
•• والفارابى كأنه يقول : هناك دليلان على وجود
الله :

الدليل الأول :

أن ننظر الى المخلوقات أو الى مايسميه هو : بعالم الخلق
— وهو عالم يأتى بعد عالم الأمر أو عالم الملائكة ، وقبل هذا
يكون عالم الربوبية أو عالم الوجود الالهى — فتشهد فى
المخلوقات صنعة تدل على صانع لها • وهذا الصانع هو الله
تعالى • وهذا الدليل هو دليل تصاعدى : تنتقل من عالم
الخلق •• الى الأعلى وهو عالم الوجود الالهى •

الدليل الثانى :

أن تنظر الى «الوجود المحض» •• أى الى الوجود من
حيث هو وجود ، فتصل من هذه النظرة الى أن هناك واجب
الوجود لذاته ، وهو الله تعالى • وهو السبب فى وجود الممكن
ووجوبه • والممكن هو ما بعد الله من عوالم •• هو عالم
الأمر أو الملائكة •• وعالم الخلق أو المخلوقات ، وبالأخص
الانسان •

(١) ص : ١٣٩ من المجموع -

وهذا الدليل على وجود الله دليل تنازلى • لأنه من وجود واجب الوجود بذاته : يعرف عالم المخلوقات • والعقل اذن فى هذا الدليل ينتقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته ، أو الله •• الى الأدنى وهو وجود واجب الوجود بغيره ، أو المخلوقات •

ثم يجعل الآية التى استشهد بها هنا تعطى الطريقتين فى الجدل • وهما : الصاعد •• والنازل ، على السواء ، فقله :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » ••

تشير فى تقديره الى الجدل الصاعد • فأمارات الله فى عالم المخلوقات ، وفى النفوس البشرية : تعطى الدليل على وجود الله الحق • فهى صنعة • وكل صنعة لابد لها من صانع • والصانع هو الله تعالى • فهو دليل من الأدنى •• على الأعلى •• دليل المخلوقات على الله • وعالم المخلوقات تجل لوجود الله • فكأنه هو •• هو •

وقوله :

« أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » •• تشير فى تقديره أيضا الى الجدل النازل • وهو الاستدلال بوجود الله على وجود عالم المخلوقات • فالله هو الخالق • وأماره خلقه فى وجود هذا العالم • فوجوده شهيد على وجود غيره • وهذا دليل من الأعلى على الأدنى • والوجود الأعلى غير الوجود الأدنى • ليس هذا •• ذاك •

وهذا التركيب الفلسفى للفارابى يتكون من عناصر ثلاثة :

(أ) العنصر الأرسطى :

وهو عنصر الواجب بذاته ، والممكن بذاته ، وصلة كل منهما بالآخر .

(ب) العنصر الافلاطونى الحديث :

وهو عنصر توجيه الاستدلال بكل منهما على الآخر : على أن يكون مرة من الأعلى الى الأدنى . . ومرة أخرى على العكس : من الأدنى الى الأعلى . مع تسمية وجه منهما بالجدل النازل ، والآخر بالجدل الصاعد .

(ج) العنصر الاسلامى :

وهو ما جاء فى الآية هنا .
والتوفيق الذى ينسب اليه هنا هو احتواء الآية بعمله الفلسفى على مضمون العنصرين الأولين . وكان هذين العنصرين يكونان معنى الآية القرآنية . . وكان القرآن فى اعتباره يترجم عن الفلسفة . وعملية التوفيق هى : عملية «مقدم» . . «وتال» فى قياس منطقى أرسطى .

● فى خلق الله للعالم :

٣ - وفى خلق الله للعالم يحكى الفارابى النمط الأرسطى فى صدور الموجودات :

.. فيقول :

لظلت «الأحدية» نفسها فكانت قدرة .

فلمحضظت القدرة فلزرم العلم الثانى المشتمل على الكثرة •
وهناك عالم الربوبية •

يليهها : عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح ، فتتكثر
الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى الروح
والكلمة • وهناك عالم الأمر •

يليهها العرش ، والكرسى ، والسموات ، وما فيها : كل
يسبح بحمده ، ثم يدور على المبدأ • وهناك عالم الخلق :
يلتفت منه الى عالم الأمر • ويأتونه كل «فردا» (١) ••

•• فأرسطو يرى : أن واجب الوجود بذاته : عقل ••
وأن صدور الممكن عنه يكون عن طريق التعقل • وواجب
الوجود بذاته واحد من كل وجه ، والكثرة فى الوجود تكون
بعد ذاته • اذ أنها كثرة الممكن •

وطريق صدور الكثرة فى الممكن عن واجب الوجود
الواحد من كل وجه هو :

أن واجب الوجود باعتبار أنه عقل : يعقل ذاته أولا •
وعن تعقله لذاته الواحدة ينشأ «العقل الأول» •

وعندئذ يكون هناك مع واجب الوجود بذاته : واجب
الوجود بغيره ، وهو العقل الأول •

والعقل الأول يعقل واجب الوجود بذاته ، ويعقل ذاته
كذلك • وعن طريق تعقله لواجب الوجود بذاته ينشأ عقل
ثان • وعن طريق تعقله لذاته ينشأ فلك أول •

والعقل الثانى يعقل العقل الأول قبله ، ويعقل ذاته ،

(١) ص : ١٣٥/١٣٦ من المجموع •

كما يعقل الفلك الأول • وعن طريق تعقله للعقل الاول ينشأ عقل ثالث • وعن طريق تعقله لذاته تنشأ نفس الفلك الثانى • وعن طريق تعقله للفلك الأول ينشأ جرم الفلك الثانى •

ويستمر الأمر فى نشأة العقول ، والأفلاك بنفوسها وأجرامها على هذا النحو : العقل بتعقله عقلا قبله ينشأ عنه عقل آخر • وبتعقله لذاته ينشأ عنه نفس فلك آخر جديد • وبتعقله للفلك قبله ينشأ جرم الفلك •• الى أن تصل العقول الى العقل الفعال ، وتصل الأفلاك الى فلك القمر •

وهنا ينتهى عالم العقول عند أرسطو • وهو عالم ينشأ عن واجب الوجود بذاته ، باعتبار أنه عقل • والموجودات التى وجدت حتى الآن بنهاية العقول : تكون نوعين من الوجود •• تكون :

أولا - نوع واجب الوجود بذاته ، وهو واحد أحد •

وثانيا - نوع واجب الوجود بغيره ، وهو الممكن الذى يتمثل الآن فى عالم العقول ، والأفلاك ••

•• وهذان النوعان يختلفان كل الاختلاف • فبينما أحدهما لا يقبل الكثرة بحال ، اذا بالآخر يقبل الكثرة اللانهائية • فضلا عن أن أحدهما لا يحتاج فى وجوده الى غيره ، بينما الآخر يحتاج فى وجوده أو وقوعه بالفعل الى غيره •

وأخر عقل فى عالم العقول - فى تصور أرسطو - وهو العقل الفعال : يتصل بالانسان فى عالم المخلوقات بعد العقول ، ويفيض عليه بالأثر •

والفارابى فى استعارته للنمط الأرسطى فى طريق وجود الموجودات بعد الله ، باعتبار أنه حريص على اعتبار الاسلام : يعبر عن هذا النمط الأرسطى بتعبير آخر يوفر للاسلام ، ما جاء فيه من صفات الله ، وبالأخص صفتى : القدرة والعلم . . وما جاء فيه كذلك خاصا بالملائكة ، بعد أن يشارك أرسطو فى وحدة الوجود الأول . وهو واجب الوجود بذاته عنده . . والله عند الفارابى . فعبر بلفظ : «لحظ» بمعنى : علم ، بدلا من لفظ : «عقل» الذى استخدمه أرسطو .

لأن الفارابى لا يستطيع من الوجهة الاسلامية أن يطلق على «الله» . . «عقلا» كما صنع أرسطو . ولذا يقول : «لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة» . . والمراد بالأحدية هو الله الواحد . والمعنى : أن الله لحظ وعلم ذاته ، فنشأت قدرته على الخلق والايجاد . كما يقول : «ولحظت القدرة (أى ذات الله) فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة ، وهناك عالم الربوبية» . . أما العلم الاول فهو علم الله لذاته . ومن الله ، وقدرته ، وعلمه لذاته : يتكون ما يسميه بعالم الربوبية . وهو يساوى منطقة الواجب بذاته عند أرسطو ، وهو واحد وحدة مطلقة من كل وجه . والفارابى كان مضطرا الى أن يخالف أرسطو فى مضمون منطقة الله . لأن الله كما ورد فى القرآن له صفات عديدة . منها : القدرة ، والعلم . ولكنه لم يذكر بقية الصفات لله كى يلتزم نهج أرسطو فى وجود الممكن بعد واجب الوجود بذاته مباشرة ، بناء على تعقله لذاته . فالكثرة فى الممكن بعد واجب الوجود بذاته ، بناء على تعقله ، ابتدأت بالعقل الأول . الا أن هذه المساوقة بين الفارابى وأرسطو لو أخذت حرفيا لكانت قدرة الله «حادثة» أو نشأت بعد وفاته لا فى زمان . لأنها نشأت

من علم الله لذاته ، كما كان العقل الأول فى نظر أرسطو
حادثا . لأنه نشأ بعد تعقل واجب الوجود بذاته ، لذاته .
وليس هناك فى الاسلام من يقول بحدوث صفات الله ، اذ أن
العقليين فى الجدل الكلامى يرون الصفات : عين الذات .
والذين يقولون بأنها غير الذات ، يرونها قديمة قدم
الذات .

وهذا المأخذ قد يكون احدى نتائج «التوفيق» بين الفلسفة
والاسلام ، الذى يمارسه الفارابى هنا فى كتاب : «قصص
الحكم» . ثم يستطرد الفارابى فيذكر ما فى الاسلام - فى
تصوره - مساوقا لعالم العقول الممكنة ، بعد واجب الوجود
لذاته ، عند أرسطو . وما يراه هنا مساوقا للعقول هو :
الملائكة . والملائكة عنده تكون بعد الله : عالما آخر أفضل
من عالم الانسان ، كما تكون العقول - عند أرسطو - .
الى العقل الفعال ، عالما آخر أفضل من عالم الانسان ، بعد
واجب الوجود بذاته . فيقول : «يليهما عالم الأمر يجرى به
القلم على اللوح فتتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ،
ويلقى الروح والكلمة . وهناك عالم الأمر» . . . وسدرة
المنتهى هى الحد الفاصل فى نظره بين عالم الملائكة وعالم
الانسان ، وهى الملتقى الذى التقى فيه الرسول عليه السلام
بجبريل ، من عالم الخلق الى عالم الملائكة : وقد أشار بهذا
التعبير الى الآية الكريمة فى قول الله تعالى :

« ولقد رآه نزلة اخرى . عند سدرة المنتهى ، عندها جنة
المأوى . اذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر ،
وما طغى » (١) . .

(١) النجم : ١٣ - ١٧ .

• والمعنى الذى يقصده الفارابى من ضم هذه الآية الى مايتحدث به عن عالم الأمر : هو أن يؤكد أن هناك فصلا بين مايسميه بعالم الملائكة أو عالم الأمر ، وبين عالم الانسان الذى يعيش فيه الرسل عليهم الصلاة والسلام • وهو فصل فى الدرجة والقيمة قبل أن يكون فصلا للتمييز بين عالمين مختلفين فى الطبيعة والنشأة ، كما يريد أن يذكر : أنه عند سدرة المنتهى يلتقى عالم الروح والسر والخفاء بعالم الظاهر والشاهد الذى هو عالم الانسان •

• والملائكة عنده : عقول مجردة مساوقة للأرسطية • واتصالها بالانسان العادى بالرؤية المنامية • أما اتصالها بالرسول ففى اليقظة • ويعبر عن ذلك فى قوله :

الملائكة صور علمية • جواهرها علوم ابداعية • ليست كالأواح فيها نقوش ، أو صدور فيها علوم •

بل هى علوم ابداعية قائمة بذواتها • تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ماتلحظ وهى مطلقة •

لكن الروح القدسية (وهى روح الرسول) تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم (١) • •

• • • ويكمل الفارابى خلق الله للعالم بحديثه عن عالم الخلق - بعد عالم الربوبية ، وعالم الأمر - فيقول فيما نقلناه عنه هنا سابقا فى قضية الخلق :

يليه العرش ، والكرسى ، والسّموات وما فيها • كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ (ويعنى بالمبدأ : مبدأ الوجود • وهو الله) •

(١) قصوص الحكم : ص ١٤٦ •

وهناك عالم الخلق • يلتفت منه الى عالم الأمر ويأتونه كل فردا (أى مجردا عن البدن) •• ويشير بقوله : ويأتونه كل فردا : الى الآية : «ونرثه مايقول ويأتينا فردا» (١) •• ولكن معنى كونه «فردا» فى الآية : أن الكافر الذى يعتز فى دنياه بعصبيته وقوته ، وبماله الوفير سيبعث يوم القيامة ويأتى ربه مجردا عن القوة والمال معا • أما ما يقصده الفارابى بقوله ويأتونه كل «فردا» : أن الناس جميعا ستتجرد عقولهم وأرواحهم من أبدانهم بالموت وتدخل عالم العقول بعد أن تلتفت اليه فى حياتها • ولكى يجعل الغاية من خلق السموات وما فيها ، متأثرا بالدين ، هى : عبادة الله والتسبيح بحمده يقول : «كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ» •• أى أن عبادة السموات يتجلى فى دورانها حول الله • على نحو ما يشرح ذلك فى «فص» خاص • اذ يقول :

صلت السماء بدورانها •

والأرض برجحانها •

والماء بسيلانه •

والمطر بهطلاته •

وقد تصلى له ولا تشعر • ولذكر الله اكبر (٢) ••

وخلق العوالم الثلاثة الآن ، وهى عالم الربوبية الذى يتكون من الله وصفاته ، وبالأخص القدرة والعلم •• وعالم الملائكة أو عالم الأمر •• وعالم الانسان أو عالم الخلق : يساوق فى نظر الفارابى : ما يؤثر عن أرسطو من دائرة

(١) مريم : ٨٠ •

(٢) فصوص الحكم : ١٤٤ •

واجب الوجود بذاته . . ومن دائرة العقول والأفلاك بعده
الى العقل الفعال . . وأخيرا من دائرة الانسان .

والفارق فقط هو :

ان الفارابى يقحم ما للدين فى هذه المساوكة . فيقحم
«القدرة» التى لله فى الاسلام ، والتى بها الخلق والايجاد .
كما يقحم الملائكة بعد أن يشرحها بأنها جواهر علمية .

. . بينما أرسطو لا يصف واجب الوجود بذاته عنده الا
بالوحدة . والوحدة فى نظره عين ذاته . ولا يعنيه : أن يصفه
بالقدرة أو بالخالقية . لأن عملية وجود العالم أو الكثرة
الممكنة فى نظره هى عملية عشق : هناك عاشق ، وهناك
معشوق . وليست عملية خلق وايجاد . . هى عملية تصورية
تخييلية شعرية ، وليست عملية واقعية . . هى عملية تبرير
لما وجد ، وعلى نحو ما كان متصورا فى وثنية الاغريق .

● فى مهمة الانسان فى الحياة :

٤ - وفى مهمة الانسان فى الحياة الدنيا يرى الفارابى :
التجرد ، والتحرر من الحجاب . وهو البدن وغرائزه .
فيقول :

ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ،
فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق ،
فلا تسأل عما تباشره : فان ألت فويل لك ، وان سلمت
فطوبى لك ،

وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك ، وكأنك
فى صقع الملكوت ،

فترى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب
بشر *

«فاتخذ لك عند الحق عهدا .. الى أن تأتيه فردا» (١) *

.. فاذ يرغب الفارابى الانسان ، وهو من عالم الخلق ،
أن يرتفع بروحه الى عالم الأمر ، فيتجرد عن شهوات البدن
فى حياته ، حتى يحس أنه ليس فى بدن ، ويماهد الله على
أن يتأتية وحده خاليا من غطاء بدنه يوم يموت .. اذ ينصح
الفارابى بذلك فانه يسلك مسلك الافلاطونية الحديثة عن
طريق «جدلها الصاعد» * وهو يوحى للانسان بالابتعاد عن
المادة كمصدر للشر ، والتي هى فى نظر هذه المدرسة أصل
العالم المحسوس المشاهد ، بأن يكبت شهوات البدن ، بحيث
يعزل أثره تماما على الروح ، فيفنى ، بينما تبقى الروح
فتصعد الى عالم الأرواح والنفوس فوق هذا العالم المادى *
وما تطلبه الافلاطونية الحديثة هنا بجدلها الصاعد يمثل عنصر
التصوف الهندى الذى مزجته مع العناصر الفلسفية الاغريقية
فى نظامها الفلسفى * كما كان له أثره على المسيحية من قبل
فى ابتداع الرهبنة *

ولكن الفارابى لكى يؤكد للمسلم أن هذا الطريق يلائم
الاسلام ، فانه يضيف الى ما نقله عن الافلاطونية الحديثة :
حديثا يروى عن الرسول محمد عليه السلام فى وصف الجنة
فى قوله : «فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر
على قلب بشر» (٢) .. وبذلك يجعل عالم الأمر وهو عالم

(١) كتاب فصوص الحكم : ص ١٤٣ *

(٢) كتاب الترغيب : ج ٤ ص ٥٥٨ *

الملائكة كما يرى ، وفوق عالم الخلق أو عالم الانسان : العالم الذى تسكنه النفوس مطمئنة فى جنة الله فيه .

وهكذا : الزهد الى درجة احساس الانسان ، بتجرده عن البدن وعدم سيطرة آية غريزة فيه على ذاته ، مع ممارسة ذلك ممارسة مستمرة تنفيذا لعهد مع الله : هو فى نظر الفارابى الطريق الموصل الى الجنة . وهى المقر فى عالم الامر الذى ينتهى مع عالم الخلق بسدرة المنتهى . ويروى فى هذا الشأن حديث فى المعراج : « لما بلغ رسول الله سدرة المنتهى ، قال : انتهى اليها مايعرج من الأرض ، وما ينزل من فوق » (١) .

● شرح الفارابى :

والفارابى الموفق بين عناصر الافلاطونية الحديثة من جهة ، والاسلام من جهة أخرى باضافة بعض النصوص القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية الى مايقدم به من الفكرة الفلسفية : يقوم كذلك بملاءمة أخرى جديدة بين الفلسفة الاغريقية ككل وبين الاسلام ، عندما يشرح بعض العقائد الاسلامية بما يميل بها نحو بعض الفكر الفلسفية .

● النبوة :

١ - ففى النبوة يتحدث الفارابى :

أولا عن النفس الانسانية . فيضعها موضع الصلة بين عالمين : عالم الأمر . . وعالم الخلق . فهى بالروح تنتمى الى عالم الأمر ، بينما بالجسم

(١) كتاب التاج : ج ٤ ص ٢٥٥ .

ينتمى الانسان الى عالم الخلق • فيقول للانسان :

« أنت مركب من جوهرين : أحدهما شكل ، مصور ،
مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن (ويقصد به الجسم أو
البدن) ،

« والثانى مباين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك
له فى حقيقة الذات • يحاله العقل ، ويعرض عنه الوهم •
بعد جمعت (أيها الانسان) من عالم الخلق ، ومن عالم
الأمور • لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق
ربك ، (١) •

ويتحدث ثانيا بعد ذلك : عن نفس النبى • فيذكر أنها
مزودة بخاصة تتميز بها عن النفس العادية • اذ هى موهوبة
بالتأثير على عالم الخلق الأكبر ، وهو عالم الانسان كله • بينما
نفس الانسان العادية يقتصر تأثيرها على ما لها من بدن
فقط •

وبالخاصة التى تتميز بها نفس النبى يمكن لها كذلك أن
تتلقى عن الملائكة فى عالم الأمور ما تبلغه الى عامة الناس فى
عالم الخلق • فنفس النبى كما لها القدرة على التأثير فى عالم
الخلق ، لها القدرة أيضا على استطلاع ما فى اللوح المحفوظ
فى عالم الامر عن طريق تبليغ الملائكة • وهو فى ذلك يقول
فى عقب النص السابق :

« النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية ، تدعئ لها
غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعئ لروحك غريزة عالم
الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجيلة والعادات ،

(١) المجموع ص : ١٤٥ •

ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما فى اللوح
المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل •

« وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله
الى عامة الخلق » (١) • •

• • ويضع عندئذ نفس النبى ~~وضع النفس الكلية فى~~
نظام أفلوطين المصرى المكون من :

(أ) العلة الأولى ، أو الخير المطلق •

(ب) العقل •

(ج) النفس الكلية • وهى الواسطة بين عالمين : عالم
الخير والعقل • • وعالم الانسان أو عالم الحس والشاهد •

ووضع النفس الكلية عنده اذن حلقة الاتصال • ولذا
فهى تتجه الى ما فوقها ، كما تتجه الى ما تحتها • وهى بذلك
تتلقى من فوق ، كما تؤثر فى تحت •

وكذلك نفس النبى تتلقى عن طريق الملائكة فى عالم
ما فوقها ، وهو عالم الأمر ، ما ينطبع فيها كعقول من عالم
الربوبية ، وتلقى به وتبلغه الى الناس فى عالم الخلق •
فتتأثر ، وتؤثر •

وتأثيرها فى عالم الخلق بجانب التبليغ ، قد يكون غير
عادى : « فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبله والعادات » •

(١) المصدر السابق : ص ١٤٥ •

● الوحي :

٢ - وعن « الوحي » وكيف يتم : يتحدث الفارابي بقوله :

« الملائكة صور علمية • جواهرها علوم ابداعية قائمة بذاتها •

« تلحظ الأمر الأعلى (وهو ما فى عالم الربوبية) فينطبع فى هوياتها ما تلحظ ، وهى مطلقة •

« لكن الروح القدسية (وهى روح النبى) تخاطبها فى اليقظة (أى تخاطب الملائكة) •

« والروح البشرية (وهى الروح المادية للانسان) تعاشرها فى النوم » (١) • •

• • فالوحي نقل ما فى عالم الربوبية الى الرسول بين الناس ، عن طريق الملائكة • والملائكة عقول ينتقش فيها ما فى اللوح المحفوظ • وما لدى الملائكة من علم ينطبع فى نفس النبى • ونفس النبى بالنسبة لما لدى الملائكة من علم أشبه بمرآة تحكى هذا الذى نقل اليها وانطبع فيها • وهى مجلوة دائما ، لاتصدأ بحال • ولكن مع هذا الانطباع فيها فهى يقظة •

وهكذا الوحي يتكون من عدة مراحل :

المرحلة الأولى :

أن علم الله ثابت فى اللوح المحفوظ فى عالم الربوبية •

(١) المصدر السابق : ١٤٦ •

المرحلة الثانية :

أن ينتقل علم الله في اللوح المحفوظ الى الملائكة ، بأن
تلاحظه الملائكة فينطبع في هوياتها ما تلاحظ . فهي عقول أو
صور علمية ، وجواهرها علوم ابداعية . والعلوم الابداعية
هي ما في اللوح المحفوظ لصاحب الابداع . وهو الله .

المرحلة الثالثة :

أن ينتقل علم الملائكة الى الرسول في حال يقظته ،
فينتقش في نفسه . ونفسه عندئذ أشبه بمرآة لاتصدأ :
تعكس ما يعرض عليها في دقة . ونفس الرسول خاصة هي
التي تلتقي في حال اليقظة بالملائكة . أما النفس العادية
فتعاشرها في النوم .

المرحلة الرابعة :

أن يبلغ الرسول علم الله الذي وصله الى «عامة الخلق» .
فقد استعار القارايي في هذا الشرح : «ثالوث الافلاطونية
الحديثة وهو : العلة الأولى . . والعقل . . والنفس الكلية .
وجعلها ثلاثة عوالم : عالم الربوبية . . وعالم الملائكة . .
وعالم الخلق تترأسه نفس الرسول . .

.. كما استعار من أرسطو : العقول . واستعار وضعها
في ترتيب الوجود . وهو الوضع الثاني بعد « الأول » أو
واجب الوجود بذاته . وجعل الملائكة في الاسلام هي هذه
العقول ، تكون عالما خاصا بها ، وهو عالم الملائكة .

وبجانب ما أخذه من الافلاطونية الحديثة ، وهو النفس
الكلية ، جعل نفس الرسول والنبي مساوقة لها : بينما

النفوس الجزئية عداها تساوق النفوس البشرية ، فى عالم
الخلق •

ويزيد فى شرح اتصال الملك بالرسول ، عند الوحي اليه
بما يقربه من الوارد فى بعض الأحاديث الشريفة فى الاسلام ،
فيقول :

• للملائكة ذوات حقيقة •

• ولها ذوات بحسب القياس الى الناس •

فأما ذواتها الحقيقية فأمرية (أى تنتسب الى عالم
الأمر) •

وانما يلاقيها من القوى البشرية : الروح الانسانية
القدسية (وهى روح النبى) •

فاذا تخاطبنا : انجذب الحس الباطن والظاهر (فى الروح
القدسية) الى «فوق» (وهو عالم الأمر) • • فيتمثل لها من
الملك صورة بحسب ما تحتملها ، فترى ملكا على غير صورته ،
وتسمع كلامه بعد ما هو وحي •

« والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية
بلا واسطة • وذلك هو الكلام الحقيقى •

« فاذا عجز المخاطب عن مس المخاطب بباطنه مس
الخاتم الشمع فتجعله مثل نفسه ، اتخذ فيما بين الباطنين
سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت ، أو كتب ، أو أشار •

« واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح ،
اطلع عليه اطلاق الشمس على الماء الصافى فانتقش منه •
لكن التنقش فى الروح من شأنه أن يسبح الى الحس الباطن

إذا كان قويا ، فينطبع فى القوة المذكورة فيشاهد ، فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ، ويتلقى وحيه الكلى بباطنه • ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ، ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحى يتأدى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين • ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش ، وللموحى اليه شبه الغشى ، ثم يرى الموحى اليه ويشاهد» (١) •

• • ويعتقد الفارابى أنه بذلك يشرح وحي الملك الى الرسول بعلم الله ، شرحا فلسفيا أو منطقيا • ولكنه شرح قائم على افتراض : أن الملائكة عقول • • وعلى أنها مع ذلك تستطيع التشكل فى صور عديدة • • وأن اللقاء بينها وبين الرسول لقاء روحى أو باطنى •

بينما أن الدخول فى الملائكة عقول يحد من تشكلها ، أو يحول دونه • فالعقل ليست له وظيفة فى الفلسفة سوى الادراك • اللهم الا قصد الفارابى بالعقل : الموجود اللامادى • ولكن عندئذ لا يتشكل فى صور مادية يراها الموحى اليه •

وبعض ماورد فى كتب السيرة من أن رسول الله سمع — وهو خارج من غار حراء — صوتا من السماء يقول : يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل • قال فرفعت رأسى الى السماء أنظر ، فاذا جبريل فى صورة رجل صاف قدميه فى أفق السماء يقول : يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل • قال : فوقفت أنظر اليه فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهى عنه فى آفاق السماء • قال : فلا أنظر فى ناحية الا رأيت كذا • • الخ • • (٢) • مثل هذا الذى يوجد فى

(١) فصوص الحكم : ١٦٢ •

(٢) السيرة النبوية لابن هشام • اخراج الأستاذ مصطفى السقا •

ج ١ • الطبعة الثانية ص ٢٣٧ •

كتب السير هو الذى يحمل الفارابى على أن يأخذ فى جانب الملائكة : القدرة على التشكل فى صور مادية عديدة • فاذا التزم كذلك أن يأخذ مما ورد فى الأرسطية من فكرة العقول بعد واجب الوجود بذاته ، مساوقة لها : فانه لاشك سيواجه على الأقل لبسا ، ان لم يكن تناقضا فيما يوفق بين أطرافه •

● القضاء والقدر :

٣ - وعن القضاء والقدر : يذكر الفارابى الفرق بينهما أولا • فىرى أن القضاء هو مضمون أمر الله كله • • وأن القدر هو تنزيله فى تدرج ، وحصوله فى الوجود تباعا • ثم يوضح كيفية ذلك ، ويضطر الى قبول اعتبار مسميات ماورد فى الدين من أسماء مثل : القلم • • واللوح • • والكتابة : عقولا • لأنها تتبع عالم الأمر ،

الذى هو فوق عالم الخلق • ويقول :

لا تظن أن القلم آلة جمادية ،

واللوح بسط مسطح ،

والكتابة نقش مرقوم •

بل القلم ملك روحانى • • واللوح ملك روحانى • •

والكتابة تصوير الحقائق •

فالقلم يتلقى مافى الأمر من المعانى • • ويستودعه

اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم • •

والتقدير من اللوح •

أما القضاء فيشتمل على أمره الواحد • • والتقدير

يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم • ومنها يسبح الى

الملائكة التى فى السموات . . ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرضين ، ثم يحصل المقدر فى الوجود (١) . .

. . ولاشك أن شرح الفارابى هنا للقضاء والقدر على النحو الذى يذكره لا يساعد اطلاقا على فهم الدين ، فالدين للعامة والخاصة على السواء . ولكن الدين هنا بشرح الفارابى يكاد يكون وقفا على فهم بعض الخاصة الذين يستمعون فى فهم ما يذكره هنا بدراسة دقيقة للعناصر الفلسفية التى تجمعت فى اطار واحد وأقبل عليها الفارابى يختار منها ما يريد . كما يستمعون بموقف سليم مما ورد فى الدين من أسماء ومسميات لموجودات عليا ، وهو موقف التوقف عن تفصيل ما لا يستطيع الانسان تفصيله بحكم محدوديته بالمحسوس الذى يدركه بحواسه .

● الرأى :

والفارابى فى شرحه لما يشرحه من قضايا دينية هنا : كالوحي . . والنبوة . . والقضاء والقدر : لا يبغي الاساءة الى الدين . وانما يحاول أن يؤيدها بالفلسفة ، كما يدعى دائما من الموفقين بين الفلسفة والدين : فى اليهودية والمسيحية ، والاسلام . ولكن الايمان وحده هو السبيل الى الدعوة والى قبول مثل هذه القضايا . وهو الطريق الأسلم فى تجنب الحيرة والمتاهات التى يقع فيها تصور الانسان وتخيلاته اذا ما تناولها بالعمل العقلى .

ان اقبال الفارابى على الفلسفة التى وجدت فى بغداد ، بعد أنطاكية ، كان اقبالا مندفعاً فيه بحسن الظن « بالحكمة » ،

(١) فصوص الحكم ص : ١٦٤ .

جعله يتصور : أن من الخير والبركة للاسلام ، أن يلائم بيئته وبين مبادئها أو أفكارها الرئيسية . ولكن فى الوقت ذاته لم يستطع أن يقيم هذه الفلسفة تقييما موضوعيا قبل أن يحاول الملاءمة والتوفيق بينها وبين الاسلام ، أو قبل أن يحاول شرح بعض قضايا الاسلام الغيبية شرحا فلسفيا . اذ لو قيم هذه الفلسفة من الوجهة الموضوعية لانكشف له : أنها «وثنية» فى صورة عقلية غلفت بها . وكتابتنا الجانب الالهى من التفكير الاسلامى (١) يوضح القيمة الموضوعية للمدارس الفلسفية التى نشأت فى أثينا ، ومرت بروما ، واستقرت فى الاسكندرية بعض قرون ، ثم انتقلت الى سوريا ، فبغداد . كما يوضح أثر العمل الفلسفى لفلاسفة المسلمين على الاسلام فى تعقيد عقيدته واحاطتها بمناقشات تبعد عن روح التدين والعمل بالاسلام كمنهج لحياة الانسان .

ولكى يقف القارئ على صورة من مناقشات الفارابى الغيبية نعرض لمفهوم ورد فى القرآن ، وارتبطت به عدة تصورات سابقة على الاسلام أكثرها ينتمى الى الكهانة أو الى الخرافة . وهو مفهوم : «الجن» . وهى مناقشات أو توضيحات تزيده غموضا .

فقد جاء فى كتابه :

« المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » (٢) . . . انه سئل فيما رآه بعض المعوام فى معنى : «الجن» وسأله عن ماهيته ، فقال :

(١) الطبعة الخامسة . بيروت ١٣٩١ هـ - ١٩٧٢ م دار الفكر .

(٢) ص ٩٠ .

« الجن » :

حى •• غير ناطق •• غير مائت •• وذلك على ماتوجهه
القسمة (العقلية) التى يتبين منها حد الانسان ، المعروف
عند الناس • أعنى : الحى •• الناطق المائت • وذلك أن
الحى :

- ١ - منه ناطق •• غير مائت •• وهو الملك •
 - ٢ - ومنه غير ناطق •• مائت •• وهو البهائم •
 - ٣ - ومنه غير ناطق •• غير مائت •• وهو الجن •
- فقال السائل : الذى هو فى القرآن مناقض لهذا • وهو
قوله : « قل أوحى الى : أنه استمع نضر من الجن فقالوا : انا
سمعنا قرآنا عجبا » (١) •
- والذى هو غير ناطق : كيف يسمع ؟ •• وكيف
يقول ؟ •

فقال (الفارابى) :

ليس ذلك بمناقض ! • وذلك أن السمع ، والقول ، يمكن
أن يوجد للحى من حيث هو حى • لأن القول ، والتلفظ : غير
التمييز الذى هو النطق •

وترى كثيرا من البهائم لا قول لها وهى حية • وصوت
الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حى بهذا
النوع • كما أن صوت كل نوع من أنواع الحى لا يشبه صوت
غيره من الأنواع • كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذى
للانسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوانات •

وأما قولنا : غير مائت (أى لايجوز عليه الموت) فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى : « قال رب فأنظرنى الى يوم يبعثون »^١ قال : فانك من المنظرين » (١) .

.. فالفارابى يشرح «الجن» بناء عن مقابلة الجن : للانسان .. والملك .. والحيوان . وطالما الانسان : ناطق ، مائت (أى يجوز عليه الموت) .. والحيوان : غير ناطق ، مائت : «فالجن» المقابل لهذه الثلاثة طبعا : غير ناطق ، وغير مائت (أى لايجوز عليه الموت) .

«فالجن» يخالف الملك بأنه غير ناطق ، ويشترك معه فى أنه لايجوز عليه الموت . فهل هذا هو واقع أمره ، أم هو فقط منطوق القسمة العقلية بين الأنواع الأربعة من الموجودات التى جعلها متقابلة ؟ .

ثم فى نهاية النص المنقول عنه هنا : يستدل على أن الجن غير مائت بقول الله تعالى : « قال : رب فأنظرنى الى يوم يبعثون » قال : فانك من المنظرين » . فهل هذا النص القرآنى فى الشيطان ، أم فى «الجن» ؟ وهل الفارابى يرى : «الجن» .. و «الشيطان» : موجودا واحدا ؟ .

ان الفارابى غلب عليه «تغليب» القسمة العقلية المجردة ، على الواقع ، أو على اتجاه القرآن فى تحديد المفاهيم الأربعة التى جاءت فيه . وهى : الانس .. والملك .. والجن .. والشيطان . ولم تكن البهائم من بين هذه المفاهيم .

واذا أطلق الانس على المعهود ، فالجن يطلق على المستخفى أو غير المعهود . وما ورد فى قول الله تعالى : « قل أوحى الى

(١) الحجر : ٣٦/٣٧ .

أنه استمع نفر من الجن فقالوا : انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى
الى الرشـد فأمنـا به ولن نشرك بربنا أحدا» . . يشير الى ما جاء
فى سورة الأحقاف فى قول الله تعالى :

« واذا صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن ،
فلما حضروه قالوا : أنصتوا ، فلما قضى ولوا الى قومهم
منذرين . »

« قالوا : يا قومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى
مصدقا لما بين يديه ، يهدى الى الحق ، والى طريق مستقيم .
يا قومنا : آجيبوا داعى الله وآمنوا به » (١) . .

وما جاء فى هذه الآيات الثلاث يتعلق ببعض المشركين
الذين قدموا من يثرب الى مكة فى موسم الحج ، ويجاورون
اليهود هناك ، وسمعوا عن دعوة الرسول بمكة فذهبوا اليه
واستمعوا الى القرآن وآمنوا به ، ثم عادوا الى يثرب مؤمنين
غير مشركين يدعون الى الاسلام . وهؤلاء كانوا نواة
« الانصار » فى يثرب . وعندما هاجر الرسول الى يثرب هاجر
اليهم مناصرين لدينه ومبايعين له على المحافظة على حياته
بينهم . وسماهم القرآن فى قوله : « نفرا من الجن » . .
يقصد أنهم غير معهودين اليه عليه السلام . اذ لم يكونوا
مقيمين فى مكة ومترددين عليه ، كما كان يفعل المكيون .

فمفهوم « الجن » - وهو غير المعهود - يطلق على الانس ،
وعلى الملك ، على السواء . وليست له حقيقة مستقلة
عنهما .

والشيطان ، وهو ابليس ملك ، من الملائكة كما جاء فى
قوله تعالى :

« ولقد خلقناكم (أى خلقنا الناس) ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين »

قال (أى الله) : مامنعك : ألا تسجد اذ أمرتك ؟ (وقد أمره ضمى الملائكة : اسجدوا لآدم) ،

قال (أى ابليس) : أنا خير منه خلقتنى من نار ، وخلقته من طين « (١) »

• فابليس ملك • ولا تتغير طبيعته بسبب العصيان •
كما لا يتغير الانسان فى طبيعته بسبب الكفر وعدم الايمان بالله •

والشياطين – بالجمع – هم الأشرار من الناس • وهم أولاد ابليس بالولاء ، وليس بالنسب ، فابليس كملك لا ينسل ، ولا يموت • وتكثر الشياطين بالغواية والخضوع للشهوة والهوى ، وليس بالولادة والنسل •

فلم يكن شرح الفارابى «للجن» : متلائما مع القرآن ، ولا موضعا لحقيقة غيبية توضيحا مقنعا • بل كان اضافة الى تعقيد وتلبيس سبقته به الخرافة والكهانة قبل الاسلام : من أن «الجن» عفريت يأتى بخارق الأعمال ، ويزود الكهان بعلم الغيب بصعوده الى سماء الدنيا ، وتصنفته لحديث الملائكة : « وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع » •

أن الدراسة الموضوعية هى دائما الأسلوب الذى يكشف

(١) الأعراف : ١٢/١١ •

عن الحق والباطل فى ذاته • والامالة باى موضوع الى موضوع
آخر فى البحث ان لم يوقع الباحث فى أخطاء ، فيتركه على
الأقل فى لبس وابهام • والتوفيق بين الفلسفة والدين
صورة من هذه الامالة التى توصل الى اللبس والابهام ، على
الأقل •

الفصل الثالث

الفارابي شارحا أرسطو

د. حسن حنفي

الفارابي شارحا أرسطو

(أولا :)

مقدمة :

يظن الباحثون المستشرقون منهم والمسلمون ، أن الفلاسفة المسلمين كانوا شراحا لليونان ، بمعنى أنهم كانوا مؤلفاتهم وعروضها وشرحوها ونقصوا عن أحسن الأحوال وخلطوا بينها ، وأسلموا في أسوأ الأحوال . وإذا كانت هذه هي الحقيقة ، فليس من المستغرب أن ظهرت في الشرح والنقل فاتها اختفت في الخلق والابداع . فالشرح تكرر وليس ابداعا ، وتقليد وليس خلقا ، ومحو الذات في شخص الآخر وليس تبخر الآخر في شخص الذات . صدرت مثل هذه الأحكام القاسية على تراثنا القديم ، خاصة على الجانب الفلسفي منه ، وجعلت منه تابعا ومقلدا ومجدبا وأنه لولا اليونان لما كان المسلمون ولولا أفلاطون وأرسطو لما كان الفارابي وابن سينا وابن رشد ، ولولا المعلم الاول لما كان المعلم الثاني . وظللنا على هذا الفهم الخاطئ منذ وعينا الحضاري الحديث لا نستطيع منه فكাকা . والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي ، وظهور علوم جديدة مثل « الانثروبولوجيا الحضارية » ودخول موضوع «التقاء الحضارات» تحت علوم الحضارة وتاريخ

الحضارات ، ولم تعد أحكامه تعبيراً عن هوى أو غرض أو عداء حضارى أو نعمة عنصرية • والأغرب أن كثيراً من المستشرقين على وعى بهذه العلوم الجديدة ، وبهذه المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى ولكنهم مازالوا يصدد أحكامهم القديمة على تراثنا الاسلامى ، ومازالوا يطبقون «منهج الأثر والتأثر» وهو المنهج الموروث من القرن الماضى والذى لم يعد أحد من علماء الحضارة يثق فيه نظراً لارتباطه بالنزعة التاريخية Historicisme وهى إحدى جوانب المذهب الوضعى positivisme الذى كان سائداً فى القرن الماضى • ان ظهور عديد من المناهج الجديدة فى العلوم الانسانية مثل المنهج البنائى والمنهج الفينومينولوجى ، والمنهج النفسى ، والمنهج التحليلى اللغوى ، ومنهج تحليل المضمون ، ومعرفة المستشرقين بها ومعرفة الباحثين المسلمين بها أيضاً كان أولى أن يظهر أثره فى الدراسات الاسلامية خاصة فى تحديد مظاهر الالتقاء الحضارى بين الحضارة الاسلامية الناشئة ، والحضارة اليونانية المكتملة ووصف العمليات الحضارية وصفا خالصا دون أحكام مسبقة من هوى الباحثين طعنا أو دفاعا ، مدحا أو ذما • ولماذا يتخلف الاستشراق خاصة والدراسات الاسلامية بوجه عام ، والحضارة الاسلامية أصبحت مادة لعلم تاريخ الأديان ، ولعلم الحضارة ، ولعلم الأنثروبولوجيا ، ولعلم التاريخ ، ولعلم اللغة العام ، ولعلم اجتماع المعرفة ، ولعلم الاجتماع السياسى ؟

الغاية من هذا البحث اذن ، اثبات خطأ التصور التقليدى عن صلة الشراح المسلمين بالفلاسفة اليونان ، وتعسف هذا النوع من الأحكام ، وعدم توافر حسن النية فيها وفى أحسن الأحوال عدم درايتها بالعلوم الحضارية ومناهجها الحديثة ،

وهي العلوم التي نجدها أيضا عند الفارابي في حديثه عن نشأة العلوم الفلسفية بنشأة الألفاظ عند الأمم في «كتاب الحروف» (١) فقد عاصر الفارابي هذه الفترة التي التقت فيها الحضارة الإسلامية الناشئة بالحضارة اليونانية المكتملة ، وقام هو نفسه بالحديث عن نشأة العلوم من خلال الألفاظ محللا ذاته ، وواصفا تجاربه ، فالحضارة لا تكشف عن نفسها الا من خلال الوعي الفردي ، فالحضارة وعي جماعي ، والوعي الفردي وعي حضاري . فلم يكن مصادفة أن يأخذ الفارابي لقب « المعلم الثاني » لأنه هو الذي قام بعمليات الفهم والتمثيل والاحتواء والعرض ثم التقييم والنقد والاعادة ثم الدراسة والتحليل والوصف للحقائق ذاتها بصرف النظر عن قائلها ومكتشفها . كان الكندي مشغولا بالعلم خاصة علوم الطبيعة وعلى رأسها علم الكيمياء ، لان الحضارات تنقل ماتحتاج اليه أولا في حياتها العملية قبل أن تحدد نظرتها للعالم على مستوى النظر الخالص ثم فتح المجال لمعرفة القدماء والأخذ عنهم والانفتاح عليهم ، ممهدا بذلك الطريق للفارابي بأن تبدأ الحضارة من خلاله ومستشهدا بأرسطو الذي احترم مقاله السابقون عليه ولكن احترامه للحق كان أعظم (٢) .

(١) « كتاب الحروف » حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة هارفارد ، دار الشرق بيروت ١٩٧٠ .

(٢) فأما أرسطوطاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق اذا كانوا سبب كونهم ، فضلا عن انهم سبب لهم . واذ هم سبب لنا الى نيل الحق . فما أحسن ما قال في ذلك . وينبغي لنا ألا نستحي من استحيان الحق واقتفاء الحق من أين أتى وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأهم المباشرة فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس يبغض الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد يبغض الحق ، بل كل يشرفه الحق « كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الأولى ١٩٤٨ القاهرة . دار احياء الكتب العربية ص ٨٠ - ٨١ .

ولما كانت حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة
للمرحلة الأولى ، اذ أننا الآن فى التقاء مع الحضارة الغربية منذ
قرنين من الزمان ، كما كنا أولا فى لقاء مع الحضارة اليونانية ،
وكنا نقوم أيضا بالشرح والتلخيص ، فانه من السهل على
الباحث الآن أن يحلل ذاته ، كما فعل الفارابى من قبل ، وأن
يكشف عن طبيعة العمليات الحضارية التى تحدث فى وعيه
حتى يسهل عليه فهم العمليات الحضارية القديمة وهو ما يسميه
علماء التفسير الحديث «بإعادة بناء الموقف» فالحاضر يكشف
عن الماضى ، والماضى يعود حيا فى الحاضر ، وبالتالى يتحدد
الباحث فى موضوعه فى وحدة الذات والموضوع . الهدف
من هذا البحث اذن هو ارجاع الفارابى الى حضارته الاسلامية
بعد أن أخرجه الباحثون منها وعلى رأسهم المستشرقون ،
وجعلوه شارحا لأرسطو وهو فى حقيقة الأمر حكم بين الشراح
وبين أرسطو ، وهو أيضا حكيم مثل أرسطو يعيد النظر ويكشف
عن الحقائق سواء اتفق مع أرسطو أم اختلف ، مكمل ما نقص ،
ومستبعدا ما زاد ومحو لا أقواله الى نظرية خالصة فى العقل ،
وهو بحث اجتهادى ، قد يخطئ ويصيب ، ولكنه فى كلتا
الحالين يعطى نموذجا من الدراسات الفلسفية فى موضوع
الحضارات المقارنة .

ثانيا : شروح الفارابى على أرسطو :

والسؤال الآن هو : لماذا شرح الفارابى أرسطو واختاره
دون غيره من فلاسفة اليونان ؟ ولماذا اعتبر المسلمون أرسطو

هو المعلم الأول دون أفلاطون وهو معلم أرسطو ؟ والحقيقة أن هذا الاختيار لم يكن عشوائيا أو طبقا للمزاج الشخصى للفلاسفة المسلمين ، بل كان نتيجة لاتفاق مذهب أرسطو العام مع تصور المسلمين للعالم الناشئ عن تمثلهم للوحى ، بالرغم من بعض الاختلافات الجزئية بين المذهب والتصور ، والتي تركها المسلمون تسقط بطبيعتها أو أعادوا تأويلها ثم ادخالها فى التصور العام مثل قدم العالم ، والعناية الالهية . فقد جمع أرسطو بين الواقع والمثال الواقع فى الطبيعة والمثال فى المنطق . كما جمع بين الخاص والعام ، بين المعرفة والسعادة . هذا الجمع هو الذى يميز التصور الاسلامى الذى جمع بين الدنيا والآخرة ، بين النفس والبدن ، بين الدين والدولة ، بين الفرد والمجتمع . وقد حدث الجمع فى مذهب أرسطو بطريقة متزنة تجد فيه كل الأطراف ذواتها ، وهو نفس الاتزان الذى يمثل التصور الاسلامى فى فضيلة التوسط دون افراط أو تفريط . كما أن مذهب أرسطو كما هو معروف فى تاريخ الفكر ، تسوده روح الواقعية ، ويعتمد على التجربة ، وكان وراء كل تيار تجريبى واقعى علمى فى الفكر الانسانى ، وهى نزعة اسلامية ظهرت خاصة فى اعتماد المسلمين على الاستقراء ، وفى اكتشافهم مناهج العلة وفى قولهم بالمصالح المرسله ، فالواقع أساس الوحى كما هو معروف فى أسباب النزول «والناسخ والمنسوخ» . فالتجريبية الاسلامية لم تنشأ من التجريبية الأرسطية كما يدعى أصحاب منهج الأثر والتأثر ، بل تنبع من مصدر أصيل

يتفق مع ماذهب اليه أرسطو . وأخيرا يقوم مذهب أرسطو على العقل ، ويعتمد على تحليل العقل ، ويرصد الحجج والأدلة ، ويقارن بينها حتى ليبدو كل شيء فيه معقول . وهذه أيضا نزعة اسلامية أصيلة ، فالعقل كما نعلم أساس النقل كما يقول المتكلمون ، والنقل الصحيح يوافق العقل الصريح كما يقول الفقهاء ، والفلسفة والدين متحابتان بالطبع متفقتان بالغريزة كما يقول الفلاسفة . بل ان تراثنا يمكن وضعه تحت نظرية فى تحليل العقل ، ان الاتفاق الأساسى بين مذهب أرسطو والتصور الاسلامى فى الروح جعل الفارابى يختار أرسطو ، كما يجعل معاصرنا يختاروا المثالية والواقعية أو المذهب الانسانى . وسواء وصل أرسطو الى المذهب بالعقل أو وصل اليه الفارابى بالوحى فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

واذا استقرينا مؤلفات الفارابى لوجدنا أن التأليف يعادل الشرح من حيث الكم ، فاذا كان للفارابى حوالى مائة مؤلف أو أكثر بقليل فان التأليف يوازى نصفها تقريبا ، وهذا يدل على أن الفارابى كان مؤلفا كما كان شارحا . وأن لقب «المعلم الثانى» لايعنى فقط شارح أرسطو ، بل يعنى أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو . واذا كان المنطق فى الشرح هو الغالب اذ يمثل حوالى نصف الشرح ، فذلك لأن المنطق يحتوى على النظرية الخالصة والعقل النظرى وهو مايمكن للفارابى تحويله بسهولة الى فكر نظرى عام ويطلقه حتى يتجاوز حدوده اليونانية الأولى . واذا كان شرح أرسطو هو الغالب

على الشرح كله باستثناء شروح قليلة على جالينوس وفرغوريوس والاسكندر ، فذلك لأن أرسطو هو نهاية الجدل التاريخي اليوناني ، وقمة ما وصل اليه اليونانيون من فكر وتراكم حضارى . بل ان الاسكندر من شراح أرسطو وفورفوريوس من تلاميذه وجالينوس من مناطقته .

وفى الشرح يأتى المنطق أولا من حيث الكم ثم تتلوه السياسة ثم الفلسفة ثم أعمال أرسطو الأخرى ثم الطبيعة ثم اللغة ثم الهندسة ثم الموسيقى ، وقد قيل ان الفارابى بدأ بالموسيقى ثم بالحكمة ، مما يدل على أن الفارابى قد بدأ بالعلوم العملية قبل بدايته بالعلوم النظرية ، كما بدأ الكندى بالكيمياء قبل اشتغاله بالفلسفة ، بل لم يفضل الفارابى الطب مثل ابن سينا وابن رشد ، وقارن بين أرسطو وجالينوس فى موضوع أعضاء الانسان وما يتفقان فيه (١) .

ولا يوجد عند الفارابى أسلوب واحد فى الشرح ، فهناك الأسلوب الشائع وهو «كلام فى» الذى يعنى إعادة عرض المادة اليونانية عرضا نظريا خالصا من أجل اطلاق المعانى . أما باقى الأساليب فيتراوح بين المقالة والمختصر والتعليق والرسالة والاحصاء والصدر والفصل . وهى كلها تبين تعامل

(١) « قصدنا أن نثبت فى هذا الكتاب ما اشترك فى الفحص عند جالينوس وأرسطوطاليس من أمور أعضاء الانسان مما قرأته من كتب أرسطوطاليس الموجودة لدينا والذى اشترك فى الفحص عنه أمور . . » كتاب ما اشترك فى الفحص عنه جالينوس وأرسطوطاليس من أمور أعضاء الانسان « مؤلفات الفارابى ج ٢ ص ١٣٩ » قصدنا أن نثبت ما خبر جالينوس أنه شاهده من أعضاء الانسان وما ذكر أنه شاهده فى عضو عضو منها بازاء ما أخبر أرسطوطاليس أنه عاينه بعد ذلك العضو بعينه ليبين لنا الموضوع التى يتفق فيه ما يخبر أن المصدر السابق حتى ١٤٠ - ١٤١ .

الفارابي مع المادة المعروضة أمامه واختلاف وسائله بين التعليق والاختصار الى التأليف في رسالة أو مقالة . ولما سئل الفارابي مرة أنت أعلم أم أرسطو ؟ قال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه . وهذا يدل على تواضع الفارابي وقدرته على التعلم أكثر مما يدل على التقليد والتبعية . وأخيرا فان مؤلفات الفارابي تكشف عن أنه كان يتعامل مع أرسطو أولا ثم مع أرسطو وأفلاطون حكيمة اليونان ، ثم مع أرسطو وأفلاطون داخل الحضارة اليونانية ككل ، ثم مع الحضارة اليونانية كاحدى لحظات التاريخ الانساني وضمن الحضارات العامة ، ثم مع الحضارات الانسانية ، والاسلامية جزء منها ، وأخيرا تأليف الفارابي داخل حضارته تأليفا خالصا .

ويستعمل الفارابي طريقة الشرح الكبير والتي يسميها « على جهة التعليق » أى ذكر نص ثم التعليق عليه ، وهى الطريقة التى استعملها ابن رشد أيضا فى « تفسير ما بعد الطبيعة » أو ما يسمى بالتفسير الكبير . وتدل هذه الطريقة على احترام نصوص القدماء لا على تبعيتها وتقليدها وتقديسها ، وهى طريقة تعلمها المسلمون من شروحاتهم للقرآن ، وفصلهم بين نصوص القرآن وشروحاتهم عليها . كما تدل على التمايز الحضارى بين الموقفين . فالنص المشروح نص القدماء ، والشرح هو نص جديد من حضارة أخرى تفهم وتفسر وتؤول وتتمثل ثم تراجع وتعيد النظر وتكمل مانقص . وتدل هذه الطريقة ثالثا على امكانيات المقارنة والحكم بين النص الاصلى وشرحه ، حتى يرى القراء كيفية الانتقال من نص قديم الى تفسير حديث وكيف يتم نقل الفكرة من بيئة الى أخرى عن طريق اسقاط الألفاظ القديمة واحلال ألفاظ جديدة أخرى محلها ، وعن طريق مراجعة الفكرة

واكتمال القسمة العقلية ، وعن طريق مراجعة الآراء على الوقائع لمعرفة صدقها أو كذبها . لذلك كثيرا مايكون الشرح أكثر فهما من النص ، وأكثر عقلانية ، وأقرب الى الصدق منه . كما تدل هذه الطريقة على أن الفرض من الشرح هو تحويل النص الى نظرية خالصة في العقل ، بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها ، وبالتالي تقوى براهينه الداخلية وتكثر حججه العقلية ، ويصبح واضحا بذاته ، ويتحول الى حكمة بعد أن كان تاريخا ، ويصبح حقيقة بعد أن كان رأيا . فاذا كانت القسمة العقلية ناقصة كملت ، واذا كانت عامة فصلت ، واذا كانت مفصلة عمت . وبالتالي ظهرت نوعية الحضارتين في مادة البحث وأمثلته سواء اللغوية أو الأدبية أو الدينية ، فظهرت اللغة العربية في مقابل اليونانية والأدب العربي في مقابل الأدب اليوناني ، والعلوم الاسلامية في مقابل العلوم اليونانية . فاذا لم يكن هناك نص متصل «على جهة التعليق» ، بل مجرد معنى في النص ، فان ذلك يدل على أن الفارابي يتعامل مع المعاني وليس مع النصوص ، وأن الفارابي ليس شارح نص ، بل هو عاقل معان . فاذا كانت الألفاظ متباينة فان المعنى واحد ، واذا كانت العبارات مختلفة فان المعنى متحد ، ولا مشاحة في الألفاظ ، خاصة في حضارة تعطي المعنى استقلالاً عن اللفظ وتجعل نسبة اللفظ الى المعنى كنسبة النفس الى البدن . فالفارابي لايسير وراء أرسطو الحدو بالحدو ، والقذة بالقذة ، ولكنه يعرض لموضوعاته ومعانيه ، ويتعامل معها ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التي منها صدرت ، ومناسباتها وقائلها ،

معان خالصة بلا شوائب مادية (١) •

وهذا هو ماسمى الجوامع الصغيرة «أو التلخيص» • ولم يكن تقليدا سبق الفارابى فى الأدب اليونانى والسريانى ، واستمر بعده فى الأدب العربى ، بل كان ضرورة حضارية بيئية خاصة فى التعبير عن المعانى الكلية فيما وراء الألفاظ والعبارات • ومادام المعنى قد استقل عن اللفظ فإنه بالامكان عمل تلخيص أصغر وأوسط وأكبر تبعا لمادة العرض وضرب الأمثلة • ليست طريقة التلخيص هى البحث فى مواضيع النص بأسلوب جديد ، بل إعادة التعبير عن موضوع النص بعد أن يتحول الى معنى عقلى خالص بلغة من البيئة الحضارية الجديدة •

والحقيقة أن الفارابى يتعامل مع أرسطو اما شارحا لكتاب كما هو الحال فى «المقولات» وفى «العبارة»، أو مبينا قصد كتاب آخر كما هو الحال فى «الابانة» عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ، أو توضيح علم معين أو فرع من علم مثل كتاب القياس أو الجدل ، أو عارضا مذهب أرسطو ككل اما من داخله أو من خارجه بمقارناته مع غيره داخل الفلسفة اليونانية •

ولا يكتفى الفارابى بنصوص أرسطو ولكنه يذهب لتأويلاتها المختلفة لدى الشراح سواء أجمعوا عليه أم اختلفوا فيه ، سواء ما فهموه أو ما أساءوا فهمه سواء أنقلوه أم ما زعموه ، سواء كان يقينا أم مجرد ظن •

يقبل الفارابى أولا ما أجمع عليه الشراح أو معظمهم

(١) ومثال ذلك كتاب «الألفاظ المستعملة فى المنطق» فهو ليس

مؤلفا بل جزء من كتاب أكبر ، تلخيص المنطق ص ١٩ - ٢١ •

ويعتبر هذا الاجماع حجة لصحة التفسير (١) . وقد يجتمع
المفسرون على خطأ وتكون أقوالهم زعما .
والفهم الصحيح لأقوال أرسطو تذهب الشك الذى أورده
الشرح أو الذى وقعوا فيه . فأقوال الشراح لا تفسر أقوال
أرسطو ، بقدر ما تفسر أقوال أرسطو أقوال الشراح ، فكما كان
أرسطو حكما بين الفلاسفة السابقين عليه فان الفارابى جعله
أيضا حكما على الشراح التالين له يخطئ الشراح حتى فى
معرفة قصد أرسطو ويزعمون مقاصد ليست لأرسطو ثم
الفارابى يصحح مزاعم الشراح . فقد اختلف الشراح فى
بيان غرض كتاب المقولات هل هو طبيعى ميتافيزيقى أم
نفس أم لغوى (٢) . كما أخطأ يحيى النحوى فى شرح
أقاويل أرسطو فى كتاب « السماء والعالم » وجعله يقول

(١) « وأما جل المفسرين فانهم مجمعون على أن هذا الكتاب بعد
المقولات وقبل القياس » العبارة ص ٢٠ والمفسرون متطابقون جميعا فى
تفسير هذا الموضع من الفصل الخامس ٠٠ العبارة ص ٦٩ « فهذا ما يقوله
المفسرون فى شرح هذا القول ٠٠ » وآخرون يظنون أن ٠٠ « المصدر
السابق ص ٤١ » وقوم آخرون رأوا فى هذه الأقاويل ٠٠ « المصدر
السابق ص ٥٠ » وبعض المفسرين يقدم وضع مقدمات ٠٠ « المصدر
السابق ص ١٩٠ » والمفسرون يزعمون أن المعقولات التى فى النفس دالة
على الموجودات التى خارج النفس ثم يقولون ان الموجودات خارج النفس
هى مدلول عليها بمزاولة « العبارة ص ٢٥ » وقوم من المفسرين بل كلهم
يزعمون أن ٠٠ « العبارة ص ٣١ » فلهذا زعم المفسرون أن أرسطوطاليس
لم يضع هذه المتناقضات ولذلك لم يضع القضايا التى موضوعاتها أشخاص
« العبارة ص ١١٧ » وليس الأمر فى ذلك على ما يقوله المفسرون فانهم
يقولون « العبارة ص ٨٣ » فعلى هذا ينبغى أن يجرى أمر ما نقرؤه فى هذا
الفصل لا على ما يقوله المفسرون « العبارة ص ٨٤ » لا على ما قاله المفسرون
« العبارة ص ١٥٦ » .

(٢) « وهذا الذى ذكره أرسطوطاليس هو نافع جدا عند التحديد .
وبهذا ينحل الشك القديم الذى جاء به أطرنتياس ٠٠ « العبارة ص ١٥٧
« فانه ينحل بما قاله أرسطوطاليس فى أن لزوم ٠٠ « العبارة ص ١٥٨
« الا أن أرسطوطاليس وضعها وضعا وفيها بين القدماء اختلاف شديد
متفاوت ٠٠ « العبارة ص ١٩٠ » .

بأزليته ، وكما أخطأ الكيميائيون في صناعة الكيمياء بين دافع ومزيف لها وبين مثبت لها ومجاوز لامكانياتها . وكما أخطأ من قال ان الشمر كذب محض وأخرجه من كتاب المنطق (١) .

ويأخذ الفارابي أقوال الشراح ويبين ماصدقاتها أى مواضع صدقها فى أقوال أرسطو ، فالفارابي هنا يستخرج المناط أو ينقحه ثم يحققه فى أقوال أرسطو على مايقول الأصوليون فى تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط فى أبحاثهم عن العلة» (٢) .

(١) - « لقد اختلف مفسرو كتب أرسطو فى غرض هذا الكتاب . فقوم زعموا أن غرضه فى هذا الكتاب النظر فى الأمور الموجودة وأكدوا الى ذلك من قسمته للأمور . ذاك انه قسم الأمور الى الجوهر الكلى والعرض الجزئى والعرض الكلى والجوهر الجزئى . قسم الجوهر الى الأول والى الثانى والكم الى المتصل والمنفصل . وقوم قالوا ان غرضه الكلام فى الصور الحاصلة فى النفس من أمور وأكدوا الى ذلك من ذكره أسماء تدل على هذه بمنزلة قوله جوهران وعلى موضوع ما أشبه ذلك . وقوم زعموا فان يقسم الألفاظ الى ما يتألف والى ما ليس يتألف » كتاب قاطيغورياس لأرسطوطاليس . مؤلفات الفارابي ج ٢ ص ٢٠٧ .
وأمثال هذه هى التى يقول المفسرون فيها الحجة . . العبارة ص ١٧٠ .

(٢) « ليس شئ مما قصد يحيى النحوى ابطاله من أقاويل أرسطوطاليس التى فى كتاب « السماء والعالم » قصد بها أرسطوطاليس أزلية العالم وذلك أن الأقاويل التى رام يحيى مناقضتها من كتاب السماء انما بعضها يقصد بها الى أن يبين أن العالم يؤلف من أجسام مختلفة الجواهر وان العالم ليس بشئ آخر متشابه الأجزاء » رسالة فى الرد على يحيى النحوى ص ١٣٩ مؤلفات الفارابي ج ٢ « قصدنا من هذا القول أن نضعه فى وجوب صناعة الكيمياء وذكر السبب فى الأغاليط الواقعة للناظر فيها والغالط فيها صنفان صنف يدفعها ويضيفها ، وصنف يثبتها ويتجاوز الممكن فيها . . وقد تبين بما ذكرنا من السبب الذى دعا الجمهور الى الغلط فى اثباتها والتجاوز الى دفع الممكن فيها . وقد ادعى من لا رياضة له بالعلم الى تزيفها وكلا التولين خارج عن الصواب » المصدر

ويعتبر الفارابي نفسه شارحا لأرسطو كغيره من الشراح . يقارن بين ما يقوله وبين ما يقولونه ، ويوازن بين القولين . ثم يكشف أخطاءهم ويبين أسبابها (١) .

وتنحصر أخطاء الشراح اما في زيادة شيء لم يقله أرسطو أو في نقص شيء قد قاله أرسطو أو في سوء تأويل شيء قاله أرسطو . وقد يمكن التسامح في بعض الأخطاء ولكن يستحيل التسامح مع المفسرين في أخطاء أخرى . يضع الفارابي نفسه حكما بين الشراح ، ويضعهم جميعا في جانب وهو في جانب آخر . يقارن الفارابي أقوال المفسرين ، ويصحح نقل بعضهم عن بعض ، خاصة اذا كان المنقول عنه أمر الشراح

السابق ص ٢٤٠ - ٢٤١ . وقد أخطأ من قال ان في أقسام أجزاء كتب المنطق أن الشعر كذب محض ولكن الغرض منه والغاية منه تحريك الخيال وانفعال النفس وقد ظهر من حده وهو هذا . رسالة في ماهية المصدر السابق ص ٢١٣ .

(١) يذكر الفارابي من الشراح الاسكندر الأفروديسي « العبارة » ص ١٨٨ ، الحروف ص ٢٢٣ ومفسري الاسكندر بين العبارة ص ١٨٩ والمشائين العبارة ص ١٨٩ وثاوفرستس العبارة ص ٢٢ و ص ٥٣ ، وثامسطيوس الحروف ص ١٠٩ .

« فان المفسرين يجهلون هذا القول . . وأما أنا فاني أرى ان الغموض والوضوح في أمر الوجودية . . » العبارة ص ٤٤ فهذا ما يقوله المفسرون ليس يخص المهملين . . وأرسطوطاليس ذكر هذا على أنه خاصة المهملين . وأرسطو يقول غير ان . . وأيضا فان أرسطوطاليس في كتابه هذا ليس ينظر في تضاد الأقاويل . . فلهذه الأسباب ليس أرضى ما يقوله المفسرون ولكن أقول شيئا هو أليق باللفظ والموضع وغرض الكتاب . . العبارة ص ٦٨ . « الا أنه جائز أن يسامح هؤلاء المفسرون في هذا المقدار . . » العبارة ص ١١٠ . « على ما يفعله المفسرون فاذا كانت الحال فيما يزعم المفسرون . . التي يقولها المفسرون أو الموضوعات على ما قلناه غنى » . . العبارة ص ١٢٠ .

العظام مثل أبرقلس الأفلاطوني (١) . كما يفرق الفارابي بين قدماء المفسرين وبين الحدث منهم ، ويبين سوء فهم الحدث ، وكان الأجيال الحديثة أقل فهما للقديم من الأجيال القديمة (٢) .

ولما كان أرسطو مؤرخا بالاضافة الى كونه فيلسوفا فقد اعتمد عليه الفارابي كراوية وكناقل ، فيذكر كثيرا من آراء القدماء على لسان أرسطو ، فأرسطو ليس هو موضوع

(١) « والمفسرون يزعمون أن أبرقلس الأفلاطوني أعطى حين ما فسر هذا الموضع من كلام أرسطوطاليس قانونا من المتلازمات المعدولات البسائط فقال . . وكل واحد منهم على ما يقول المفسرون . . وأما أنا فاني ما أدري كيف يتكافيان في اللزوم مع ما تقدم من قول أرسطوطاليس واتفاق المفسرين في أن . . فما أدري كيف يصبح قانون أبرقلس مع اعتراف المفسرين بهذا . . فما أدري كيف أجمع هؤلاء المفسرون على الرضى بقانون برقلس وعلى أن أرسطوطاليس ليس يدل على ما ارتضاه هؤلاء المفسرون من قول أبرقلس . . فاما الذي يدل عليه قوله ان الأمم . . فسكوت أرسطوطاليس عن أن يقول . . وأمامي لا يصح ما قاله هؤلاء المفسرون فانه يجعل قوله ذلك انه يجب ضرورة أن يوجد . . » العبارة ص ١٣٣ - ١٣٤ . ثم ما يزيده المفسرون بعد هذا من أنه ان كان المتقابلان متناقضين فينبغي أن يكون حرف السلب مع السور . . ليس يحتاج اليه في هذا الموضع لأن أرسطوطاليس لم يقصد في هذا الموضع . . العبارة ص ٦٢ .

ويرى العامري قد قال ان هذه الفصول التي ذكرها الاسكندر هي فصول عرضية ليس فيها شيء يقوم نوعا من الأنواع .
Al-Awini et les Fragments P. 105, Katogri'er V. Turker Ankara 1967.
(٢) « والذي يكثره الحديث من المفسرين ويقولونه . . » العبارة ص ١٣١ « وعلى هذا الأصل بنى كثير من الحدث وهم كثير من مفسرين الاسكندرانيين وصغار بعضهم الى أن غلط أرسطوطاليس في جميع ما تكلم فيه الى هذا المكان من المواضع الذي ابتداء يذكر فيه لوازم الواجب والممكن وبشبهه انه غلط ولم يشعر باشتراك الاسم في قولنا ليس يمكن أن يوجد فانه أخذه على أنه انما يسلب معنى واحد يشمل جميع أصناف الممكن . . وأرسطوطاليس قد شعر بهذا وعرفه » العبارة ص ١٨٩ .

الشرح بل مجرد ناقل للأراء كأي راوية يفترض صدقه .
وهنا يذكره الفارابي ويقول « أخبر أرسطوطاليس أن » (١) .
ويطبق الفارابي مناهج الرواية على أعمال أرسطو نفسها ،
فحتى الأشياء التي يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو
معرفة صحتها .

لم يخطيء الفارابي وابن سينا من بعده اذن في نسبة
« أثولوجيا » أرسطوطاليس خطأ الى أرسطو لأن اثبات صحة
الكتب سابق على تعلم الفلسفة ، ولكنه وجد فيها كلاما
لا يعقل أن يكون الحكيم قد تركه . بل ان الفارابي على وعي
بقضية الانتحال في مؤلفات أرسطو اذ يقول مثلا في « تجريد
الدعوى القلبية » الدعوى القلبية المنسوبة الى أرسطو مجردة
على الحجج لأبي النصر الفارابي (٢) .

بل ان الفارابي يستعمل أسلوب علماء الحديث في
الرواية قائلًا عن معلّم أرسطوطاليس ، عن معلّمه
أفلاطون عن معلّمه سقراط أنه قال :

والفارابي حريص في النقل عن أرسطو ولا يجزم بشيء
ان لم يكن واثقا من صحة النقل ، والا فانه يستعمل عبارات
الظن وألفاظ الشك والتردد . لم يعرف الفارابي الأحكام

(١) « فأخبر أرسطوطاليس أن ٠٠ » العبارة ص ٥٦ - ٥٧ .

(٢) تجريد الدعوى القلبية

« وسمعت معلّم أرسطوطاليس انه قال « شرح زينون الكبير

اليوناني »

« قال معلّم أرسطوطاليس حكاية عن معلّمه أفلاطون ان شاهق
المعرفة أشمخ من أن يطاير الية كل طائر ، وسرادق البصيرة أحجب من
أن يحوم حوله كل سائر ٠٠ » ص

« واعلم اني سمعت معلّم أرسطوطاليس ليس انه قال سمعت

أفلاطون أنه قال سمعت معلّم سقراط أنه قال ٠٠ »

القطعية سواء فى النقل أو فى التأويل لأنها ضد الفكر
وتقدمه (١) .

ثالثا : اللفظ والمعنى والشيء :

يتكون الفكر من اللفظ والمعنى والشيء . وقد اتضحت
هذه المستويات الثلاث فى شروح الفارابى على أرسطو .
وفى تعامل الفارابى مع الشراح فانه يفصل أيضا بين
الألفاظ والمعانى . فالشراح استعملوا ألفاظا متباينة قد تتفق
أو تختلف ولكنها لا تؤثر كلها فى المعانى ذاتها ، فالمهم هو
المسميات لا الأسماء (٢) . كما فصل الفارابى من قبل بين
معانى أرسطو وألفاظ أرسطو .

فالشروح للألفاظ من أجل توضيح المعانى . كما أن
الأمثلة التى يستعملها أرسطو ليست هى الحقائق بل يمكن
ضرب أمثلة أخرى لتوضيح نفس الحقائق . ويعيب الفارابى
على الشراح عدم دخولهم فى الذهن الأرسطى وتعليل ما تركه
أرسطو ناقصا. وبيان سبب ما أضافه أرسطو (٣) ويكشف

(١) « وأحسب أرسطوطاليس تسلم ذلك بل تركه » العبارة ص ١٢٢
(٢) ولذلك سمى ثاوفرسطس كتابه الذى عمله فى مثل الغرض
الذى عمل هذا الكتاب فيه كتاب الموجبة والسالبة ولم يسمه كتاب المقدمات .
العبارة ص ٢٢ ، والمفسرون يسمونها ما تحت المتضادين . العبارة ص ٦٠ .
فهذا ما قاله المفسرون فى شرح ما قاله أرسطوطاليس وهو مجز فى الوقوف
على ظاهر لفظ أرسطوطاليس فى هذا خاصة . . والقضايا التى أخذها
أرسطوطاليس مثالات قد يمكن أن تؤخذ مقرونة بأضدادها . العبارة
ص ١١٧ .

(٣) « والمفسرون أيضا لم يذكروها كذلك لم يضع أرسطوطاليس
المقدمات المتضادة ها هنا ولا ذكر مناسباتها ولا ذكرها المفسرون
ولا أيضا ذكر المفسرون السبب فى تركه إياها » . العبارة ص ١١٧ .

الفارابى أخطاء الشراح عن طريق التمييز بين منطق البرهان ومنطق الجدل أو فى منطق الجدل بين الجدل والخطابة ، وهو منهج اسلامى اعتمد عليه ابن رشد فيما بعد فى تمييزه بين البرهان والجدل والخطابة (١) .

وما يفعله الفارابى مع الشراح فانه يفعله مع أرسطو نفسه . فقد كان الفارابى باحثا عن الحق مثل أرسطو ، ومقارنا آراء أرسطو بما يبدو له أنه الحق نجده ينتقد من خلال الشرح ويصحح أخطاء أرسطو ، فهو شرح وتقييم ، عرض ونقد ، نقل وحكم ويكمل الفارابى ما يتركه أرسطو ناقصا خاصة فيما يتعلق بمنطق الظن وبوجه خاص الخطابة والشعر نظرا لأهمية هذين الموضوعين للبيئة الاسلامية (٢) .

ويظهر المستوى الثانى مستوى المعنى عندما يشير الفارابى الى أرسطو فيشير الى العلوم ثم يشير الى المؤلفات

(١) ولكن المسألة عن الأشخاص ليست تقع فى الجدل وانما تقع فى الخطابة والشعر فلذلك الصواب عندي أن لا يفهم عن أرسطوطاليس فى هذا الموضع أنه أراد به السائل على طريقة الجدل بل السائل على طريقة الخطابة . فكيف يقول المفسرون انه لازم للسلب فهذا هو الذى توجهه الأصول التى تخطاها أرسطوطاليس اللهم الا أن يكون لهذا القول تاويل لم أعرفه الى غايته هذه العبارة ص ١٣٩ .

(٢) « فاذا الذى قيل ها هنا مناقض لما قاله أرسطوطاليس ومناقض للحق نفسه » العبارة

« غير أننى أناقض ما كتبته ليكمل كلام أرسطوطاليس المصدر السابق ص ١٧٢ »

« قصدنا فى هذا القول اثبات أقاويل وذكر معان يقضى بها بمن عرفها الى الوقوف على ما أثبتته الحكيم فى صناعة الشعر من غير أن تقصد الى استيفاء جميع ما يحتاج اليه فى هذه الصناعة وترتيبها اذا الحكيم لم يكمل القول فى صناعة المغالطة فضلا عن القول فى صناعة الشعراء » .

مقالة فى قوانين صناعة الشعراء ص ١٩٤ . مؤلفات الفارابى ج ٢ .

بعدها أى أن الفارابى يتناول العلم ثم أدبه ، الموضوع ثم مادته ، الفكرة ثم التعبير عنها بالألفاظ . وأوضح مثل على هذا الاستعمال فى «احصاء العلوم» . فبعد قسمة العلم الطبيعى الى أجزاء يعين الفارابى الكتب التى تتناول هذه الأجزاء وليس الحديث عن الكتب ثم العلم فيقول مثلاً «الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها وهذه كلها فى السماع الطبيعى» أو يقول «الفحص عن الأجسام البسيطة وهو فى الجزء الأول من المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم والاسطقسات المركبة الى آخر المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم ، أو «يتحدث عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها ويردف «وهذا فى الكون والفساد» (١) .

لذلك لايهتم الفارابى بأرسطو بشخصه ولكنه باعتباره واضع العلوم فيسميه صاحب المنطق (٢) . فهدف الفارابى هو العلم وليس العالم ، الموضوع وليس الشخص ، وسواء كان العالم والشخص أرسطو أم غيره فان ما يهم الفارابى هو علم المنطق ، وهو علم مستقل عن واضعه وقائم بذاته . ويتعامل

(١) احصاء العلوم ص ٩٦ - ٩٧ ويشير أيضا الى « أول المقالة الثانية من كتاب السماء والعالم » آخر المقالة الثانية والثالثة والرابعة من « السماء والعالم ، وهذا ومبادئ الأغراض فى المقالات الأولى الثلاث من كتاب « الآثار العلوية » وهذا فى الرابعة من كتاب « الآثار العلوية » وهو فى كتاب « المعادن » وهو فى كتاب النبات ، وهو فى كتاب الحيوان وكتاب النفس ، احصاء العلوم ص ٩٧ - ٩٨ وهذه فى كتاب بولييطيقى وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس ، وهو أيضا فى كتاب السياسة لأفلاطون وفى كتب أفلاطون وغيره . المصدر السابق ص ١٠٥ .

(٢) شرح الفارابى لكتاب أرسطو العبارة عنى به ونشره وقدم له ولهم كوتش اليسوعى واستانلى مارو اليسوعى ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ص ٢٤ . كما يذكر الفارابى غيره بأسماء علومهم أو نظرياتهم مثل أصحاب القسمة . العبارة ص ١٥٢ . ويذكر أيضا أصحاب التعليم ، أصحاب العدد الحروف ص ٢٢٣ .

الفارابي مع الفلسفة اليونانية كلها على هذا النحو اللاشخصي
فيتحدث عن أصحاب العلم الطبيعي (١) .

ثم يظهر المستوى الثالث ، مستوى الشيء عندما لا يشرح
الفارابي قول أرسطو ، فبين الفارابي وأرسطو هناك طرف
ثالث وهو موضوعات الفلسفة ذاتها ، ومن ثم فالشرح هو
دراسة وتحليل ثم الانتهاك الى نتيجة تتفق أو تختلف مع
ما انتهى اليه أرسطو . لذلك يقول الفارابي « هذا رأى
أرسطو » .

فالفارابي هو العالم ورأى أرسطو هو أحد الآراء
العلمية يشير اليها الفارابي اتفاقاً أم اختلافاً ، فالعالم ليس
وحيد عصره ولا يعيش بمفرده بل داخل في تاريخ العلم
وجزء من تقدم المعارف . الفارابي يعرف الأشياء ثم يقارن
تعريفاته بتعريفات أرسطو ويقول « فمرف أرسطوطاليس . . »
ولا يقول العبارة المشهورة « قال أرسطو . . » (١) الفارابي
يفرق بين الاسم والمسمى ، وهو يتعامل مع المسميات بصرف
النظر عن الأسماء . لذلك يقول « وهذا ما يسميه
أرسطو . . » فالفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع ،
والفارابي هو العالم وأرسطو هو الفيلسوف ، والفارابي هو

(١) ان قولنا الآن دلالتة عند أصحاب العلم الطبيعي وعند
أرسطوطاليس أعم وأكثر من دلالتة عند الجمهور وذلك أن أرسطوطاليس
وأصحاب العلم الطبيعي . . وأرسطوطاليس وأصحاب العلم الطبيعي ربما
عنوا بالآن المعنى الأول . . العبارة ص ٤٠ - ٤١ .
(٢) « هذا رأى أرسطوطاليس في القول في الألفاظ المفردة بجمعها »
العبارة ص ٥٠ .

واضع الحقيقة وأرسطو هو صاحب الرأي (١) . فكتب أرسطو تدرس موضوعات يسميها أرسطو على نحو ما وقد يسميها الفارابي على نحو آخر ، فهناك فرق بين موضوعات العلم وبين أسمائها . لذلك يقترح الفارابي في الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو معرفة تسمية كتبه ، ومعرفة الكلام الذي استعمله في كتبه أي لفته وأسلوبه ومصطلحاته (٢) .

(١) المصدر السابق ص ٥٨ .

« وهذا ما يسميه أرسطوطاليس التعليم المسموع كتاب الأناطل المستعملة في المنطق حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي دار المشرق المطبعة الكاثوليكية ، بيروت لبنان ١٩٦٨ العبارة ص ٨٦ .

« وذلك أيضا بين من كتاب القياس ، الخطابة ص ٤١ » فسمى الصناعة التي تشتمل على هذه الأمور في الجملة صناعة المنطق « فلسفة أرسطوطاليس ص ٧١ » فهذا كله في كتاب له سماه كتاب السماء والعالم فلسفة أرسطوطاليس ص ٩٩ ، وهذه كلها في كتاب الكون والفساد ص ١٠٣ وهذه كلها في كتاب سماه الآثار العلوية وفي المقالات الثلاث من ذلك الكتاب خاصة ص ١٠٣ وهذه كلها في المقالة الرابعة من الكتاب الذي سماه الآثار العلوية ص ١٠٠ وهذا كله في كتاب له سماه كتاب المعادن ص ١٠١ وذلك كله في كتاب الصحة والمرض ص ١١٨ وذلك كله في كتاب الشباب والهرم ص ١١٨ وذلك كله في كتاب الحس والمحسوس ص ١١٩ ، وهذا كله أثبت في كتاب سماه « أنا لوطيقا الثانية ص ٧٨ وأثبتها في كتاب له يعرف بطوبيقا وهو كتاب المواضع ص ٧٩ وهذا كله في كتاب له سماه سوفسطيقا ص ٨٣ وهي المعاني التي ذكرها أرسطو في صدر كتابه الثاني من المنطق وهي الداخلة في أجناس المقولات التي أحصاها كتاب المقولات فانها موجودة ، شرائط اليقين ص ١٩٦. ١٩٦4. Ankara Turker وقد بين ذلك كله أرسطو في كتابه البرهان Ibid.

(٢) وأرسطوطاليس من شيء شيء من هذه كلها تلتئم المخاطبة التي يصل بها سوفسطائي الى غرضه . فلسفة أرسطوطاليس ص ٨٣ فعلى هذا الطريق تكون الصناعة التي أعطاها أرسطوطاليس في كتابه =

رابعاً : من اللغة اليونانية الى اللغة العربية :

ليس الشرح هو تحليل لموضوع ، بل هو عرض لبيئة الشارح اللغوية والثقافية بمناسبة الموضوع . فالشرح يكشف عن ذات الشارح أكثر مما يكشف عن الموضوع المشروح . فالشرح تأليف غير مباشر ، تأليف من أجل احتواء الآخرين أولاً قبل التأليف المباشر الذى تتحدث فيه الذات عن نفسها . لذلك نرى فى شرح الفارابى اللغة العربية ، واللسان العربى والشعر العربى واللفظ العربى فى مقابل اللغة اليونانية - واللسان اليونانى والنحو اليونانى ، والشعر اليونانى واللفظ اليونانى . هذا البعد اللغوى للشرح يكشف مرة أخرى عن تمايز المعنى عن اللفظ ، واستغلال الفكر عن اللغة فالشرح يعنى أولاً فصل المعنى عن اللفظ فى بيئة النص الأصلية وهى البيئة اليونانية ، ثم يعنى ثانياً إطلاق المعنى على العموم وتحويله الى نظرية خالصة فى العقل ، ثم يعنى ثالثاً التعبير عن هذا المعنى الشامل بلغة البيئة الجديدة ، وهى البيئة الاسلامية . ومن هنا كثر الحديث على وجه المقابلة بين اللغة اليونانية واللغة العربية . واذا كان الأصوليون من قبل ، وعلى رأسهم الشافعى قد لاحظوا ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية ومن ثم يستحيل استعماله فى الفقه الاسلامى المدون باللغة اليونانية ولكن يمكن استقلال الفكر عن اللغة والتعبير عنه بأية لغة

= هذا نافعة فى الحق ، وهى المدافعة عن آلة الحق وخادمه فان الجدل آلة وخادم للعلم اليقينى، فلسفة أرسطوطاليس ص ٨٣ - ٨٤ بهذه الطرق حاط أرسطوطاليس العلم اليقينى وأعطى الطريق اليه وقطع الأشياء العائقة عنه، فلسفة أرسطوطاليس ص ٨٤ وأرسطوطاليس اخذ هذه الأشياء اخذاً على ما هو معلوم عندنا هذا المعلم الاول ، فلسفة أرسطوطاليس ص ٦٩ .

أخرى ولتكن العربية مثلا (١) .

وقد فهم ابن باجة شارح الفارابى هذا المعنى . فهم ابن باجة أن الفارابى لا يشرح بمعنى أنه يتبع عبارة بعبارة ولفظا بلفظ بل انه يحكم ويحذف ويضيف ويقابل اللغة العربية باللغة اليونانية أى أنه شرح ايجابى يحقق ويدقق ومن ثم فهو تأليف غير مباشر . يغير الأمثلة الى ما هو عليه أشهر ، ويحذف الزائد للتركيز على الجوهرى ويبين بنفسه (٢) ويعيد عرض المنطق بناء على أساليب اللغة العربية .

وقد تكون اللغة ، لغة القواعد والنحو أو لغة الشعر

(١) وأبو نصر أخذ الأمر بتمامه من عادته أن يفصل فى كثير من المواضع فانه يتكلم فى الشئ أشياء للافاضات (وأكمل التصورات التى له . من كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى ص ٤٦ تحقيق محمد سليم سالم الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥ . وكان أبو نصر قد ذكر ما هو أشهر . . . » ص ٥٣ ثم ان أبا نصر لم يعرض لاثبات الممكن كما يظن كثير ممن يقرأ كلامه ولأن هذا ليس من صناعة المنطق فان هذا من المعلومات الأول ص ٥٤ . » ووجه مقال قول أبى نصر أنه . . . فهذا هو أحد ما وصل اليه العلم لأنه بين بنفسه » ص ٥٥ .

(٢) قصدنا فى الكتاب هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال وبأى شئ تستنبط المجهولات المطلوب معرفتها وكم هى أصناف القياسات وكيف يلتزم كل واحد منها وفى أى شئ يلتزم . ونجعل القوانين التى عنها هنا بأعيانها الأشياء التى أفادنا بها أرسطوطاليس فى صناعة المنطق وتتحرى أن يكون عنها فى أكثر من ذلك بالفاظ مشهورة عند أهل زماننا فان أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء فى كتبه جعل العبارة عنهما بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، واستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه . . .

فى بيان كيفية القياس وكيفية الاستدلال ص ١٩١ مؤلفات الفارابى ج ٢

والفن أو لغة المنطق والعلم بل ان الفارابي يدخل في علم الصوتيات ويبين الفروق الصوتية بين اللغة اليونانية واللغة العربية (١) ويقارن بين حروف العطف واستعمالاتها في كل مكان من اللغتين (٢) كما يبين استعمالات ألف ولام التعريف في كل منهما (٣) ويستشهد بالنحاة العرب يأخذهم حجة له

(١) « فانه يريد الاسم المائل فان علامة الاسم المائل العربية النصب أو الحذف مثل قولنا في العربية ٠٠ « العبارة ص ٣٤ » كقول النحويين العرب ، احصاء العلوم ص ٦١ .

(٢) والثاني ان تكون أجزاء القول مرتبطة بعضها ببعض الحروف التي تسمى بالعربية حروف العطف وحروف النيف وبال يونانية الروابط وهي في العربية الواو والفاء وثم وما قام مقامها في سائر الألسنة . وذلك مثل كى في اليونانية فان هذا مقام واو العطف في العربية ص ٥٤ - ٥٥ أقسام الكلام في العربية اسم وفعل وحرف وكقول نحوي يونانيين أجزاء القول في اليونانية اسم وكلمة وآداة وهذه القسمة ليست انما توجد في العربية فقط أو في اليونانية فقط بل في جميع الألسنة وقد أخذها نحويو العرب على انها العربية ونحويو اليونانيين على انها في اليونانية بالعربية المقولات وبال يونانية قاطيغورياس ٠٠٠٠ بالعربية العبارة وبال يونانية بارى ارميناس ٠٠٠ بالعربية القياس وبال يونانية أنا لوطيقا الأولى بالعربية البرهان وبال يونانية أنا لوطيقا الثانية ٠٠ بالعربية المواضع الجدلية وبال يونانية طوبيقا ٠٠ بال يونانية سوفسطيقا ومعناها الحكمة الموهبة ٠٠٠ بال يونانية ويطوريقا وهو الخطابة ٠٠ بال يونانية طوبيقا وهو الشعر احصاء العلوم ص ٦١ - ٧١ .

(٣) والحرف الذي يقوم في اليونانية مقام ألف ولام التعريف في العربية هو الحرف الذي يسميه نحويو اليونانيين آرثرن ٠٠ ص ٦٨ - ٦٩ فالنغمة تسمى باليونانية ٠٠٠ وسميها نحن حادة المنفصلات ٠٠ الموسيقى الكبير ص ٤٢٤ فنغمة الوسطى تسمى باليونانية ص ٥٠٦ - ٥٠٨ .

على اليونان (١) وينتقل من النحو الى البلاغة ومن لغة الكلام الى لغة الشعر فيبين ارتباط أوزان الشعر وفنون البلاغة بكل لغة خاصة على حدة (٢) ويفرق الفارابي بين استعمال الجمهور للألفاظ وبين تحويلها الى مصطلحات عند أهل العلم فكل لفظ اصطلاحى كان فى بدايته لفظ عادى يستعمله الجمهور (٣) ولكن يختلف المصطلح من لغة الى أخرى

(١) مثل قولنا فى العربية ٠٠ ص ٣٤ فان اسم النطق فى العربية ص ٣٤ وذكر ان هذا الصنف ليس له اسم موضوع لا عند الجمهور ولا عند النحويين ٠٠٠ وهذا الصنف من الكلم غير موجود أصلا فى اللسان العربى ص ٢٧ والكلم هى التى يسميها أهل اللسان العربى الألفاظ ص ٤١ غير ان العادة لم تجر من اصحاب علم النحو العربى الى زماننا هذا بان يفرد لكل صنف منها اسم يخصه فينبغى ان نستعمل فى تعديد أصنافها الاسامى التى تأدت الينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليونانى الألفاظ ص ٤٢ نحويو العرب الحروف ص ٧٧ ، ص ٨٨ وأما معنى الامام فى لغة العرب ٠٠ ، تحصيل السعادة .

(٢) فانا نرى المعنيين من أهل كل لسان بحروف لغتهم أهل صناعة أوزان أشعار أهل ذلك اللسان فان المعنيين بفصول الحروف العربية هم أصحاب أوزان شعر العرب وكذلك فى اليونانيين العبارة ص ٢٩ وأما بحسب الأفضح فى العربية فهو ٠٠٠ ص ١٠٥ وذكر فى كتاب له اسم بالعربية كتاب العبارة وبال يونانية كتاب برمانياس وجعل هذه الأشياء فى كتاب سماه باليونانية أنالوطيقا وبالعربية التحليل وبالعكس فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٣ - ٧٥ .

(٣) وذكر ان هذا الصنف ليس له اسم موضوع لا عند الجمهور ولا عند النحويين ٠٠٠ وهذا الصنف من الكلم غير موجود أصلا فى اللسان العربى العبارة ص ٣٧ وذلك ان العادة جرت فى سائر الألسنة الا فى اللسان العربى ٠٠ « ص ١٤٠ على قلة استعمال العرب لهذا الأخير خاصة ٠٠ « ص ١٤٠ وينبغى أن تعلم أن أصناف الألفاظ التى تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى أو يستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر ، وربما وجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر « الألفاظ ص ٤١ من المعانى عند الجمهور الى المعانى الاصطلاحية ٠٠

ويضرب الفارابي المثل المشهور بفعل الكينونة وغيابه في اللغة العربية كرابطة بين الموضوع والمحمول ووجوده في اللغة اليونانية (١) .

ولا يحلل الفارابي اللغة اليونانية وحدها بل يضم إليها اللغة الفارسية (٢) مما يدل على أن التعامل مع البيئات الثقافية كان عاما ولم يكن خاصا بالبيئة اليونانية وحدها . وأن الرأي الشائع بأن المسلمين شراح اليونان رأى مبتسر لأن المسلمين تمثلوا الحضارات المجاورة كلها يونانية أو

الحروف ص ١٢١ . وبين أن العوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأى الجميع هي أسبق في الزمان إلى الصنائع العملية ومن المعارف التي تخص صناعة منها وهذه جميعا هي المعرفة العامة ، الحروف ص ١٣٤ .

(١) ان ما يعنى قولنا في العربية موجود هو اسم ٠٠٠ ونجد فيها اسما مشتقا من مصدر الكلمة الوجودية مثل سائر الأسماء المشتقة التي لا تدل على زمان تستعمل أيضا رابطا في القضايا آلة محمولاتها اسما لفظ ذلك بالعربية قولنا موجود وهو باليونانية افستن واون ٠٠٠٠ « العبارة ص ٤٧ » أما العرب فان الكلمة الوجودية ٠٠٠٠ على ما عند العرب ٠٠٠٠ وهو باليونانية استين ٠٠٠٠ الا ان المترجم لما رأى قولنا موجود في اللغة اسما جعل مكان موجود يوجد وقد اعتذر عن ذلك والأمر على ما قال المترجم ٠٠٠٠ ص ١٠٣ . وليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام استين في اليونانية . ولما انتقلت الفلسفة إلى العرب احتاج الفلاسفة الذين يتكلمون العربية إلى لفظ فقالوا هو وجعلوا المصدر منه هوية الحروف ص ١٠٠ - ١١٢ والقوية تشببه التنوين في اعراب اللسان العربي والمتوسطة تشبه حركة الحرف في لسانهم « الموسيقى الكبير » ص ٩٨٦ .

(٢) وهو بالفارسية است وبشت ٠٠ العبارة ص ٤٧ « مثل الفارسية واليونانية » ص ٥١ فان العبارة عن موضوع المهمل بالفارسية هي أن تون باسمه الحرف الذي يقوم مقام الألف ولام التعريف في العربية ٠٠٠ « ص ٦٨ - ٦٩ الحروف ص ١٦٦ / ١١٠ - ١١٢ ويتحدث الفارابي أيضا عن اللفظة السفرية .

فارسية أو هندية أو رومية ٠ وبل يتجاوز الفارابى اللغات ويتحدث عن علم اللغة العام كبناء وراء اللغات المتعددة ، وهو ما يسميه علم اللسان (١) لم يكن التعامل مع اليونان فقط بل كان أيضا مع الهند وفارس والروم مما يدل على البعد الحضارى العام للفكر الاسلامى وعلى أن الحضارة الاسلامية لم تكن متلهفة على التراث اليونانى بل كانت متفتحة على التراث الحضارى المعاصر كله بصرف النظر عن مصدره ، فما يهم هو الفكر لا المصدر فى حين أن حكم الاستشراق يقوم على اعطاء الأولوية للمصدر على الفكر ونتيجة للبيئة الأوربية القائمة على المصادر اليونانية والرومانية والشرقية للحضارة الأوربية ، ونتيجة للعقلية الاستشراقية المركزة على الذات بسبب العنصرية الحضارية الدفينة فى اعماق الوعى الأوربى ٠ ويصف الفارابى انتقال البراهين اليقينية (فى مقابل الاقناعية والتخيلات) من حضارة الى أخرى من العراق الى مصر ، ومن مصر الى اليونان ومن اليونان الى السريان ، ومن السريان الى العرب (٢)

(١) « وهذا مشهور فى لسان جميع الأمم ٠٠ » العبارة ص ٤٧ فهذه الأربعة هى التى تدل عليها ألف ولام التعريف فى العربية وما مقامه فى جميع الألسنة عند كل الاسم يستعمل فى السنة الامم ٠٠ » الحروف ص ١١٠ يذكر الفارابى أهل الهند ، العبارة ص ١٢٨ كما يذكر الحبشة والسريانيون ، الحروف ص ٢٢٣ ٠ من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام ومصر « الحروف ص ٤٧ » ٠

(٢) « وهذا العلم على ما يقال انه كان فى القديم عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار الى أهل مصر ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى ان انتقل الى السريانيين ثم الى العرب وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى ذلك العلم باللسان اليونانى ثم صارت باللسان السريانى ثم باللسان العربى ٠ وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة من الاطلاق ، والحكمة العظمى ومحبتها ويسمون المقتنى لها فيلسوفا يصنون

فلا فضل لشعب على آخر في الحكمة كل شعب قام بدوره ،
وآدلى بدلوه •

وهنا يظهر الفارابى الانسانى الذى يضم التراث
الانسانى كله بلا تعصب لجنس أو لعنصر أو لحضارة أو لدين ،
وفى السياسات المدنية يصف الفارابى انتقال الحكمة من أمة
الى أمة كما يصف طبائع كل أمة مثل الترك والعرب وعاداتهم
وأخلاقهم دون ذكر لليونان (١) •

خامسا : من المعنى الجزئى الى القصور الكلى :

ويدخل الفارابى فى أعماق الروح الأرسطية ، ويوغل
فى ذهن أرسطو ويكشف عن عملياته ابتداء من مقدماته الى
نتائجه ، ومراجعا استدلالاته وحججه ومبيناً أوجه
استتمالاته حتى يكشف عن بدهة العقل وعن الحقائق الواضحة
بذاتها • يبدأ الفارابى مع بداياته ويسلم بمقدماته ثم

بها المجد والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون انها بالقوة الفضائل كلها أو
يسمونها علم العلوم وأم العلوم وحكم الحكم وصناعة الصناعات ، يصنون
بها الصناعة التى تشمل الصناعات كلها والفضيلة ، التى تشمل الفضائل
كلها ، والحكمة التى تشمل الحكم كلها « تحصيل السعادة •

(١) « مثل ما يرى ذلك فى أشرف أهل البرارى من الترك والعرب
فإن أهل البرارى يعمهم محبة الغلبة وعظم الفهم فى المأكول والمشروب
والمنكوح فلذلك يعظم عندهم أمر النساء ويحسن عند الكثير منهم القسوق
ولا يرون أن ذلك سقوط ولا تحاش أو كانت نفوسهم ذليلة للشهوات •
ونرى كثيرا منهم يتجمل عند النساء بكل ما يفعل ليُعظم شأنه عند النساء
ويرى ما تعيبه النساء وهو العيب وما تستحسنه النساء هو الحسن
ويتبعون فى كل شهر شهوات نسائهم • وكثير منهم تكون نساؤهم من
التيهات عليهم والمسئوليات على أمور منازلهم وكثير منهم بهذا السبب
يرفحون النساء ولا يشركوهن فى الكد بل يلزموهن للترف والراحة •
ويقولون هم كل شهر يحتاج فيه الى التعب والكد واحتمال المشقة •

يُنتهي الى نتائجها مراجعاً اياه . لذلك يقترح الفارابي في الأشياء التي يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو بمعرفة ترتيب مراتبها والأجزاء التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه (١) .

وبين المقدمات والنتائج يبين الفارابي كيفية الاستدلال والانتقال من المقدمات الى النتائج مبيناً ، الترتيب والنظام ، والسابق واللاحق والمتسق والمتناقض (٢) . حتى يكشف عن وضوح العقل وبداهة الحقيقة . ويعدد الفارابي الحجج التي استعملها أرسطوطاليس . بل ان الفارابي يبين أسلوب أرسطو في التأليف وكيف أنه يبدأ في أول كل باب بترتيب أقسامه وبيان غرضه ومنفعته ونسبته ومرتبته . كما يبين الفارابي كيفية استعمال الحجج وإدارتها وكيفية تجنب أوجه

(١) فابتدأ أرسطو يعرف . . « العبارة ص ٤ . فابتدأ أولاً . . العبارة ص ١٧٣ . وهذا هو معنى عبارة الفارابي التي يضعها كعنوان فرع لجزيء الثاني والثالث لتحصيل السعادة ، فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس اذ يقول وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ أوليه انتهى » ثم ختم هذا الفصل . . . وهذا جميع ما بينه من أمر المتقابلات في هذا الفصل العبارة ص ٦٥ .

وفيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ٥٧ - ٦٤ المجموع . (٢) «وما قاله بعد ذلك الى آخر الباب مفهوم غير انني ذكرته استظهاراً . . العبارة ص ٣٢ . « الأمر الرابع . . » العبارة ص ٨١ . « شرع الآن في أن ينظر القضايا ذوى الجهات » العبارة ص ١٦٣ . « ثم يشرع بعد هذا لأن يفحص . . » العبارة ص ١٧٣ . « فشرع الآن أرسطوطاليس في ان . . » العبارة ص ١٨١

فبهذا يستدل أرسطوطاليس . . « العبارة ص ٢٢٤ فلما استدل أرسطوطاليس على ذلك بأن قال . . » العبارة ص ١٣٠ ، فهذه حجة عندي ثانية ص ٢٠٠ وأرسطوطاليس والقدماء من شيعته يستعملون هذه الأشياء في افتتاح كل كتاب . . « وفي أكثر الكتب فلا يكاد أرسطوطاليس يخل بمعظم ما يحتاج اليه من هذه . . الألفاظ ص ٩٤ - ٩٥ .

أخرى من التعليم (١) • ولا يكتفى الفارابى بذكر المقدمات والنتائج والترتيب والنظام ولكنه يدخل فى التعليل ويذكر الأسباب التى دفعت أرسطو لأخذ هذا الموقف دون غيره والذي يكشف عن صوابه أو خطئه فإذا تم ذلك كله انكشفت الحقيقة وأصبحت الأشياء واضحة بذاتها (٢) •

وبين الفارابى غرض أرسطو ومقصده وما يريد بيانه • فالشرح هنا عن طريق بيان القصد الكلى وليس عن طريق شرح لفظ بلفظ أو تفسير عبارة بعبارة • فالكل سابق على الأجزاء ، والقصد سابق على التحليلات • لذلك يعرض الفارابى أولا الأجزاء الخمسة التى يتكون منها مبحث العبارة أولا قبل أن يعرض لتفصيلاتها وجزئياتها • كما يميز الفارابى بين القصد من حيث النية المعلنة والقصد بعد تحققه أى أنه يتابع عملية تحقيق قصد أرسطو من البداية الى

(١) « فان استعمل هذا ٠٠ » العبارة ص ١٩٢ « وعلى هذا النحو خاصة استعمله أرسطوطاليس فى مواضع كثيرة » الألفاظ ص ٩٠ فان أرسطوطاليس يتجنب فى الفلسفة هذا النحو من التعليم كل التجنب ٠٠ » المصدر السابق ص ٩١ •

(٢) « ولذلك سمى أرسطوطاليس النبات حيا ٠٠ » العبارة ص ٣٥ « ولذلك جعل أرسطوطاليس » المصدر السابق ص ١٨٣ « فلذلك قال أرسطوطاليس ٠٠ » المصدر السابق ص ١٥٩ « فلما كان كذلك لم يأمر أرسطوطاليس ان يقول قائل ٠٠ » المصدر السابق ص ١٤٧ « ثم ذكر السبب ٠٠ » المصدر السابق ص ١٧٦ « وأما السبب فى أن أرسطوطاليس يسمى الكتابين جميعا باسم واحد ٠٠ » الألفاظ ص ١٠٦ « فلذلك رأى أرسطوطاليس ٠٠ » فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٠ « فلذلك شرح أرسطوطاليس فى كتاب سماه » ما بعد الطبيعيات « ان ينظر ويفحص فى الموجودات بغير وجه غير النظر الطبيعى » المصدر السابق ص ١٣٢ •

النهاية ، ومنذ الاعلان حتى التنفيذ (١) . وفى كتاب الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة «فانه ينصح ببيان غرض أرسطو فى كل واحد من كتبه (٢) . كما ينصح فى الأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو بتعلم الغرض من كتب المنطق (٣) . ولكى يفعل الفارابى ذلك فانه يمكنه أن يقر أن الكتاب المشروح مائة مرة قبل أن يبدأ الشرح من أجل احتواء مقصده الكلى (٤) ويقوم بذلك الفارابى مع كل فيلسوف وليس أرسطو وحده بتحديد القصد أولا . فالعمل الفلسفى قصد قبل أن يكون ألفاظا وعبارات، وكما يبين الفارابى ما قصد اليه أرسطو فانه يبين أيضا ما لم يقصد اليه ثم يتابع تحقيق ما لم يقصده وبين تركه واغفاله (٥) .

(١) « غرض أرسطو طاليس فى كتاب العبارة . هو « العبارة ص ١٧ وأرسطو طاليس قصد بهذا نسخ ما قالوه من أن « العبارة ص ١٥٠ فقد حصل جميع ما قصد به أرسطو طاليس بيانه من « العبارة ص ١٨٨ » الا اننا سنبين أنه انما قصد « العبارة ص ٢١٧ . فهذا ما أراد به أرسطو طاليس بقوله « العبارة ص ٢١٧ » يريد بهذا الى أصحاب القسمة والى افلاطون فيما أحسب « العبارة ص ١٥٢ .

(٢) فيما ينبغى ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ،

(٣) الى هذا الوضع من هذا الكتاب وصل الينا وظفرنا به فتأملناه وتصفحناه واستخرجنا من معانيه ما لاح لنا وعلمنا ان للحكيم قصد الى بيانه ولعله قد أودع أقاويله التى استخرجها منها هذه المعاني من اللطائف والدقائق والمعاني الناقصة ما هو أضعاف ما قصدناه الا ان ما أتينا به مما قصد بيانه واحتسبنا التوبة والذكر الجميل فيما أتينا به تلخيص نواميس افلاطون ص ٣٣ . Gabrielli, London 1952.

(٤) ذكر ان كتاب النفس لأرسطو وجد مكتوبا عليه بخط الفارابى :
قرأ هذا الكتاب مائة مرة .

(٥) الا ان أرسطو لم يقصد بهذا القول « تعميم الفهم « .
العبارة ص ١٣١ ويشبه أن يكون انما ترك أرسطو طاليس ذكر المتناقضات

ولا يقتصر الفارابى فى شرحه على الفقرة التى يشرحها بل انه يميل الى الفقرات الأخرى . ولا يقتصر فى عرضه على باب واحد بل يميل الى باقى الأبواب ، مما يدل على أن الفارابى لا يشرح الجزء بل يبين بناء الكل فالعمل الواحد له وحدته التى يضعها الفارابى نصب عينيه ، يشرح الفارابى النص وفى ذاكرته ماسبق وما سيلحق مبينا الوحدة العضوية داخل العمل كله (١) كما يشير الفارابى فى شرح الخطابة ، الى كتب أرسطو المنطقية وعلى رأسها كتاب القياس مما يدل على أن الفارابى وهو بصدد شرح منطق الظن فان منطق اليقين يظل ماثلا فى ذهنه ، وان وحدة علم المنطق هو أساس الشرح (٢) .

وأثناء شرح الفارابى لعمل من أعمال أرسطو فانه لا يخبى عن ذهنه باقى الأعمال فيشير الى الأعمال الأخرى ، وكأن وحدة المذهب هى التى نصب عينى الفارابى لحلها ويرجع عناضرها الى مختلف الأعمال الأرسطية وهو بصدد شرح عمله واحد بعينه هو . فالعمل الواحد يميل الى الأعمال

لهذا السبب . « العبارة ص ٢١٩ ، وغير أن أرسطوطاليس ليس يفحص هذا الفحص . » العبارة ص ٢٢٣ .

(١) « على أن أرسطوطاليس قال فى الفصل الثالث . . » العبارة ص ٤٧ « يريد ان يحصل مما تقدم من القول فى صدر هذا الكتاب . . » العبارة ص ٥٨ « وكذلك قال أرسطوطاليس ليس فى الفصل الثالث من هذا الكتاب » العبارة ص ١٢٤ . فان تأليف القول كما سنبين فى باب القياس . العبارة ص ١٦٦ . ويشير الفارابى فى كتاب الحروف الى كتاب بارى ارمنياس ، الحروف ص ١٢٠ . كما يشير الفارابى فى كتاب الألفاظ الى كتاب البرهان وكتاب المقولات الألفاظ ص ١٠٢ .

(٢) « وذلك أيضا بين من كتاب القياس ، الخطابة ص ٤١ . كما تبين فى كتاب القياس » المصدر السابق ص ٦١ .

الأخرى كلها ، والأعمال كلها هي عمل واحد ويضع الفارابي كل عمل داخل مجموعته ، فكتاب العبارة جزء من كتاب المنطق . ويحدد مكانه ورتبته فهو بعد المقولات وقبل القياس ويميز موضوعه عن باقي موضوعات كتب المنطق ويبين موضعه سواء في منطق اليقين (العبارة ، المقولات ، القياس ، البرهان) أو في منطق الظن (الخطاية ، الجدل ، السفسطة ، الشعر) ثم يوضح الفارابي صلة كتاب المنطق بكتب الطبيعة ثم يكتب ما بعد الطبيعة حتى يبدو العمل الواحد كجزء من نسق كلي شامل هو المذهب الأرسطي . وهذا أقرب الى إعادة البناء منه الى الشرح ، والبناء هو دخول المنطق والطبيعيات والالهيات في نسق فلسفي واحد وهو نسق الفارابي ثم اين سينأ من بعده في القسمة الثلاثية للحكمة (١) . والمثل

(١) يشير أرسطو في كتاب الحروف الى كتاب المقولات، الحروف ص ١٩٧ والجدل ص ٢٠٨ ترتيب العبارة ضمن كتب المنطق بعد المقولات وقبل كتاب القياس « العبارة ص ٢٠ بحسب حد العلم المذكور في كتاب المقولات ص ١٢٢ وهذا شيء صرح به في كتاب « المقولات ص ٤٠ العبارة ص ٤٠ » انما قال هذا القول لأنه قايس بينهما في آخر المقالة الأولى من كتاب أناطوطيقا الأولى ص ١٠٩ فانه يخصه في كتاب القياس ص ١٨٨ . لأن أرسطوطاليس يقول في كتاب البرهان « ص ٨٣ أيضا فانه قال في المقالة الأولى في كتاب البرهان « ص ١٢٢ فان لم نقل هذا القول كان مخالفا لما استعمله أرسطوطاليس في العلوم وفي كلامه في الأشياء الضرورية ص ٤٨ » وأما الأدوات فانه يذكرها في كتاب الشعر وفي كتاب الخطابة ص ٤٨ . وأما النظر في الحد فانه يليق بالبرهان والجدل وبالخطب والشعر « ص ٥٢ الا حيث اضطر اليها في كتاب سوفسطيقا « ص ٦٢ وهناك اشارة أيضا الى كتاب طوبيقا ص ٢١ فان أرسطوطاليس منذ برهان أيضا في المقالة السادسة من كتاب السماع الطبيعي ص ٤٠ وقال أرسطو في كتاب الحيوان ص ٢٩ ولكننا نجد أرسطوطاليس في كتاب الحيوان ص ٣١ وقد استعصى أمرها على أرسطوطاليس في المقالة الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة ص ١٩١ الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ص ٣٠ .. ص ٣٩ .

الواضح على بيان القصد الكلى هو كتاب الفارابى «تحقيق
أرسطوطاليس» فى كتاب ما بعد الطبيعة» . فليس الهدف
هو شرح عبارة بعبارة وتفسير لفظ بلفظ ، بل بيان القصد
الكلى للكتاب كما يراه أرسطو ، فمعرفة الكل سابقة على معرفة
الجزء وفهم الكل شرط فهم الأجزاء . ولكن قبل ذلك يوضح
الفارابى قصده من بيان قصد أرسطو وهو أولا تحديد حجم
الالهيات فى الكتاب ضد الخطأ الشائع وهو أن موضوع
الكتاب هو الله والعقل والنفس وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم
التوحيد علم واحد فى حين أن الالهيات ليست الا فى المقالة
الحادية عشر وهى حرف اللام . يصحح الفارابى هذا الخطأ
الشائع فى فهم الكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو مبينا أن
الموضوع الدينى لا يشغل الا حيزا ضيقا من العلم الكلى . مع
أن الأقرب أن يعمم الفارابى هذا الموضوع ، وهو الله ، على
الكتاب كله كما فعل الفلاسفة الاشراقيون من بعده ، فبيئة
الفارابى دينية ، والله أشرف موضوع فى حضارتها ، الا أن
احترام الفارابى لفكر أرسطو ولأمانة العرض جعله يضع
الموضوع الدينى الأول فى موضعه الصحيح لا يتعداه ، ثانيا
يبين الفارابى أنه ليس للقدمات أى شرح للكتاب الا شرحا
غير تام للاسكندر لمقالة اللام وشرحا تاما لثامسطيوس .
وقد تكون شرحت وفقدت الشروح كما يظن البعض من
المتأخرين أن للاسكندر شرحا تاما للكتاب وهنا يظهر الفارابى
قصده من الشرح حتى يوفى الكتاب حقه من الشرح
والتوضيح .

يبين الفارابى الغرض من كل مقال ، كما يبين وحدته
وهدفه داخله قصد الكتاب الكلى ، فالفارابى يعرض

للموضوعات وليس للنصوص ، ويتناول المسائل وليس
العبارات •

يحول الفارابي اذن مقصد الكتاب الى تحليل عقلى خالص
وينتقل من التاريخ الى العقل ، ومن تاريخ الفلسفة الى
الفلسفة العامة يسقط الفارابي كل التاريخ البيئى الخاص
ولا يبقى الا النظرية العامة • كما يضم مثلا الألف الصغرى
الى الألف الكبرى من أجل ضم الأجزاء فى كل واحد • كما
يركز على الملل الأربعة الرئيسية دون غيرها ويعيد الترتيب
فيجعل بعض موضوعات الألف الكبرى مقدمة أو صدرا
للكتاب •

ويختصر النون الصغرى ، ويترك بعض الألفاظ
الأرسطية مثل المحرك الأول التى لاتعبر عن بيئة الفارابي
الخاصة • ويختصر المقالة التاسعة ويركزها حول الواحد
والكثير والخلاف وال ضد ، كما يختصر المقالة العاشرة ويركزها
حول التمييز بين مبادئ العلم وعوارضه • ويترك الفارابي
تسمية أقسام الكتاب بالحروف اليونانية ويضع مكانها الأرقام
من المقالة الأولى حتى الثانية عشرة (١) •

ويحاول الفارابي اخضاع مؤلفات أرسطوطاليس الى
نسق عقلى واحد ، وذلك أن أرسطو تركها بلا نظام أو
ترتيب ، وهو ما حاول تلاميذه وشراحه من بعد تلافيه •
فمؤلفات أرسطو جزئية كالرسائل أو كلية أو متوسطة بين
الكلية والجزئية • والكلية اما تذاكير أو كتب • والكتب اما
خاصة أو عامة • والخاصة اما فلسفة أو أعمال الفلسفة •

(١) تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة •
المجموع •

والفلسفة أخلاق وسياسة وتدير منزل • وأعمال الفلسفة
الهيئة وطبيعية وتعليمية • والطبيعية اما عامة أو خاصة •
فالعامة مثل سمع الكيان والخاصة اما لا كون لها واما لها
• كون •

وهكذا يستمر الفارابى فى قسمة المؤلفات الى كلية
وجزئية ، ثم قسمة كل منها الى عام وخاص حتى يبدو مذهب
أرسطو من خلال أعماله متسقا قائما على نظرية خالصة فى
العقل وهى مساهمة اسلامية من الفارابى (١) • ثم يضع
نسقا عقليا آخر للأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب
أرسطو وهى :

الغرض من المنطق المنفعة فى علمه ، سبب تسمية كتبه ،
صحتها ، ترتيب مراتبها ، معرفة الكلام الذى استعمله فى
كتبه ، الأجزاء التى ينقسم اليها كل واحد من كتبه (٢) •

سادسا : من المذهب الخاص الى التصور العام :

والفارابى لا يشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معه
أفلاطون فكلاهما يكونان وحدة الموقف الفلسفى • وهنا
تأتى أهمية كتابه التاريخى العظيم «الجمع بين رأى الحكيمين
أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم» وقد قيل كثيرا ان
هذا خلط بينهما ، وسوء فهم لأرسطو ، ونسبة أثولوجيا
أرسطوطاليس وهو جزء من تاسوعات أفلاطون لأرسطو
وبالتالى أمكن الجمع بينهما وأن المسلمين ، كالمسيحيين فيما
بعد ، شغلوا أنفسهم بالتوفيق وبالتالى خرجت فلسفاتهم

(١) فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة •

(٢) المصدر السابق •

توفيقية Syncretique تلفيقية لا خلق فيها ولا ابداع
وهذا وضع خاطيء للمشكلة من عقلية واحدة الطرف هي
العقلية الأوروبية الاستشراقية أو امتداداتها في أذهان باحثينا
العرب والمسلمين . وهذا تصور خاطيء للموضوع فالجمع
بين رأيي الحكيمين أولا ليس خلطا بين أفلاطون وأرسطوطاليس
وليس جمعا لما لا يمكن الجمع بينهما يدل على سوء فهم كل منهما
فكيف يتم الجمع بين المقال والواقع ، بين الصورة والمادة ،
بين العقلي والحسي ، بين الله والعالم ، بين الآخرة والدنيا ، وكان
استبقاء طرف من الحقيقة وترك الطرف الآخر هو ما يميز أى
مذهب فلسفى بالضرورة ، وهو ما حدث بالفعل فى تاريخ
المذاهب الأوروبية عندما قامت لتغليب طرف على طرف فوقعت
فى أحادية النظرة . ولم تخفف نظريات الكل والجشطلت
والمذاهب الشاملة من هذه النظرية العوراء الا الشئ
اليسير .

ثانيا : ان الجمع بينهما ليس سوء فهم لأحدهما على حساب
الآخر ، أو سوء فهم لأرسطو على حساب أفلاطون اعتمادا على
المؤلفات المنتحلة مثل كتاب التفاحة أو وصايا الاسكندر ، أو
المنسوبة خطأ مثل أثولوجيا أرسطوطاليس ، وبالتالي أمكن
التوفيق بين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الأفلوطينى
الاشراقى الصوفى . وذلك لأن مهمة الفيلسوف المسلم لم تكن
التحقق التاريخى بقدر ما كانت التعامل مع الأفكار بصرف
النظر عن قائلها أى أن منهجه كان عقليا مثاليا وليس
تاريخيا استقصائيا . وقد ظهرت العقلية الاسلامية التاريخية
فى علم آخر هو علم الحديث وليس من علوم الحكمة . هذا
بالاضافة الى أن أرسطوطاليس الحكيم لا يمكنه أن يفصل هذا

الجانب الروحي في الانسان . وان غفله ، فلأن غيره قد ركز عليه فأصبح من نافلة القول والحكيم لا يغفل شيئاً .

ثالثاً : لقد تم الجمع بينهما بدافع التوفيق الذى طبع العقلية الدينية ، كما يقال من أجل الفاء المتناقضات . والجمع بين المتقابلات وأخذ الشبيه بالشبيه أو الشبيه بالمخالف من أجل التصنيف والتبويب والترتيب ، ترتيب مادة موجودة سلفاً . ودون خلق مادة جديدة ، وكل ذلك بهدف الدفاع عن الدين واستخدام الفلسفة لصالحه وذلك لأن ماخلنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأ أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشامل ، واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفى ، وتجاوزا لأحادية الطرف ، وانطلاقاً نحو الوجدانية وهو أثر التوحيد فى الشعور .

هدف الفارابى اذن رفع الشك والارتياب والظنون عن تاريخ الفكر ، هدفه هو تصحيح الفهم الفلسفى ومعرفة الحقيقة ، وهو هدف كل فيلسوف موضوعى محايد وبدايته هى أن أى فيلسوفين مبدعين لا يختلفان نظراً لاعتمادهما على العقل ، فالعقل واحد . ووسيلته الثقة بالعقل والايمان بوحدة الحقيقة التى لا يختلف عليها العقل بصرف النظر عن فرديته . فالحقيقة موجودة ويمكن معرفتها ، فالبداية الاسلامية ضد الشك بكل أنواعه ، وهى نفس البداية فى علم أصول الدين .

ويتضح الدافع الاسلامى أكثر فأكثر بمعرفة أن الدافع للجمع بين رأى الحكيمين هى مشكلة حدوث العالم وقدمه وهى مشكلة اسلامية وليست مشكلة يونانية . ولم يتعرض

اليونان لها الا على نحو فلسفى نظرى خالص وهم بصدده الطبيعة وليس على نحو عقائدى عملى سلوكى وهم بصدده الميتافيزيقا . ومع أن هذه المشكلة لا تظهر فى مواطن الجمع الخمس عشرة الا متأخرة (الموطن الثانى عشر) الا أنها تظهر فى البداية كدافع على تأليف الكتاب بالاضافة الى موضوعات دينية اسلامية أخرى مثل وجود الأسباب وفيضها عن الله ، والنفس ، والعقل ، والمجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وموضوعات دينية وفلسفية ومنطقية أخرى . فالدوافع اسلامية مثل خلق العالم ، العناية الالهية ، خلود النفس الوعد والوعيد على مستوى أصول الدين أو على مستوى علوم الدنيا فى المنطق والأخلاق والسياسة .

وقبل أن يبدأ الفارابى بعملية الجمع وليس التوفيق ، فالجمع بين عناصر يمكن الجمع بينها فى حين أن التوفيق يتم بين عناصر متباينة متنافرة ، يضع ثلاثة احتمالات لتفسير الاختلاف بين رأى الحكيمين .

أولاً : ان يكون تعريف الفلسفة ، وهو معرفة الموجود ربما هو موجود أى معرفة الحقيقة ، تعريفاً غير صحيح ، وهو احتمال بعيد لأن تعريف الفلسفة صحيح عند كليهما ، ولكن لما كان أفلاطون قد اعتمد على القسمة لحصر الموجودات فان أرسطو قد فصل فى جزء من القسمة وهو القياس ، ولا تعارض بين القسمة الكلية ، وتحليل أحد أجزائها .

ثانياً ان لا يستحق كلاهما لقب الفيلسوف مادام لم يتوصلا الى الحقيقة ، وهذا أيضاً احتمال بعيد لأن كليهما يعتمد على العقل وكلاهما مبرز فى الحكمة .

ثالثاً أن يكون هناك سوء فهم من الناس لفلسفة

الحكيم وهو الاحتمال الأرجح ، وأن يكون ذلك راجعا الى تقصير منهم له دوافعه وأسبابه . ثم يحاول الفارابى تحقيق هذا الغرض لاثبات صحته . ويمدد مواطن سوء الفهم فى خمسة عشرة موطنا كالاتى :

١ - لما كان الحكم الكلى قائما على استقراء الجزئيات ، فهذا قانون فى المدنيات والشرعيات فكيف يمكن توهم الخلاف الكلى بين الحكيمين دون استقراء للجزئيات ؟ ولما كان كل استقراء ناقصا ، ولا يستقرى ، كل الجزئيات ، فليست كل الأحجار تسقط لأن بعضها يطفو ، فالخلاف بين الحكيمين ينشأ من توهم تعارض فى الجزئيات غير المستقرئة وليس فى الكليات .

ويكون الخلاف من وهم الناظر وليس فى الحكيمين ، ناشئا من نقص الاستقراء ، فالخطأ فى منهج الناظر وليس فى موضوع النظر ، ومنهج الاستقراء يشير اليه الفارابى على أنه منهج اسلامى يطبق فى المدنيات والشرعيات وهو المنهج الذى يتم بواسطته الجمع بين رأى الحكيمين عن طريق كشف خطأ الناظرين .

٢ - لما رفض أفلاطون الدنيا وحذر منها اتجه أرسطو لما تركه أفلاطون فامتلك وتزوج وتوزر ! وهذا ليس خلافا فان افلاطون أيضا دون فى السياسة وهذبها ، وأرسطو تحدث فى الأخلاق وفى سعادة النفس الانسانية . انما الخلاف فى القوى الطبيعية وفى الاستعداد الفريزى وفى المزاج الشخصى ، وهو اختلاف لا يضر بالوحدة بينهما «يأيهما الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» والتباين ضرورى للائتلاف «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» .

يرجع الفارابى هنا التصور الفلسفى الى أساسه النفسى فى الشعور ويحوّله الى تصور للعالم والى موقف فى الحياة ، بناء على تصور اسلامى للصلة بين التباين والتماثل الوارد فى نصوص القرآن والحديث مثل اختلاف الأئمة رحمة بينهم أو «أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم» ، وقول الرسول لأبى بكر الصديق «يا أبا بكر انزل قليلا» ، قوله لعمر «يا عمر اصعد قليلا» .

٣ - منع أفلاطون من تدوين الكتب ، فالكتاب فى الرأس لا فى الكراس . ولما فشى النسيان اختار الرموز والألفاظ . أما أرسطو فقد شاء التدوين والتبويب ورغب فى التصنيف والإيضاح ومع ذلك ففى مذهب أرسطوطاليس بعض الاخلاق والتعمية والتعقيد مثل حذف المقدمة الضرورية فى كثير من القياسات أو وضع مقدمتين ولزوم نتيجة أخرى . . . كما أن بعض رسائله تخالف فى النظم والترتيب لبعض ما فى كتبه . يحاول الفارابى بهذه الطريقة قياس نسبة الخلاف ، وأن الخلاف لا يكون كلياً بل جزئياً ، وأنه لا يتعدى التركيز على شىء أكثر من التركيز على الآخر . ففى أفلاطون بعض من أرسطو ، وفى أرسطو بعض من أفلاطون . فكما أن فى أرسطو بعض الغموض فإن فى أفلاطون بعض الإيضاح والمحكم والمتشابه ، والحقيقة والمجاز ، والمجمل المبين ، والظاهر والباطن الى آخر ما يقوله الأصوليون . منطق اسلامى يستعمله الفارابى للجمع بين رأى الحكيمين (١) ويفرق الفارابى فى

(١) يذكر الفارابى أيضاً أن على الانسان معرفة السبب الذى دعا أرسطو الى الاغماض فى كتبه وهى ثلاث ، استبرا طبيعة المتعلم هل يصلح أم لا وعدم اعطاء الفلسفة لجميع الناس وترويض الفكر بالتعب فى الطلب فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، كما يبحث الفارابى أيضاً كل =

شرحه بين ما صرح به أرسطو وبين ما لم يصرح به .
فالفيلسوف لديه يصرح بأشياء للعامة ، ولكنه لا يصرح بأشياء
أخرى إلا للخاصة أو يصرح بها تلميحاً وإشارة ورمزاً كما
يفرق الفارابي بين مستويات العلم فهناك العلم الدقيق عند
العلماء في مقابل العلم الشائع عند الجمهور والقسمة بين
الخاصة والعامة قسمة اسلامية استعملها الفلاسفة والصوفية
والأصوليون معاً (١) .

٤ - لما كانت الجواهر القديمة عند أرسطو غير الجواهر
القديمة عند أفلاطون فقد ظن البعض أن هناك خلافاً بينهما
في حين أن جهة القدم عند أفلاطون غير جهة القدم عند
أرسطو . لقد رأوا في كتب أفلاطون ، طيماوس وبوليطيقا
الصغير ، الجواهر القديمة القريبة من العقل والنفس ، البعيدة
عن الحس والوجود الكياني ورأوا ما قاله أرسطو في كتب
المقولات ، والقياسات الشرطية الجواهر القديمة أشخاصاً .

= متعلم للفلسفة أن يعرف نوع الكلام فلارسطو كتب خاصة التي أحصرها
وأبعدها عن الفصول ، وله تفاسيره وهي من أغمض الكلام وأغلقه وله
الرسائل وهي في الواضح الموجز . المصدر السابق . فإن أرسطوطاليس
قد صرح بهذا في الفصل الخامس من هذا الكتاب « العبارة ص ٦٩ »
إلا أن أرسطوطاليس إنما صرح منها بذوات الأسوار فقط (المصدر
السابق ص ١٢٩) مما لم يصرح به أرسطوطاليس ، المصدر السابق ص
١٣٩ . وأرسطوطاليس لم يصرح بقسمة الكلم في الوجودية وغير الوجودية
ولكن في قوة كلامه في المستقبل في هذا الباب فإنه يدل على أنه قسم .
المصدر السابق ص ٥٢ . وأرسطوطاليس وأصحاب العلم الطبيعي ربما عتوا
بالأن المعنى الأول . وأما الجمهور . . . المصدر السابق ص ٤٠ - ٤١ .
(١) وغرضنا تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم يكن يسمح
لنفسه بإظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . . . تلخيص نواميس
أفلاطون ص ٥ .

فأرسطو تحدث عن جهة القدم فى المنطق والطبيعة ، أما أفلاطون فانه تحدث عن جهة القدم فى ما بعد الطبيعة .
وهنا يضع الفارابى الحقيقة الواحدة ثم يجعل أفلاطون وأرسطو ، كلا منهما ينظر اليها من جهة ، وهو المنهج الاسلامى الكلى الشامل الذى يجمع الأطراف .

٥ - يرى أفلاطون أن استيفاء الحدود يتم بطريق القسمة فى حين أن أرسطو يرى أن ذلك يتم بطريق التركيب والبرهان . والحقيقة أن أفلاطون طلب الجنس والفصل ابتداء من العام فى حين أن أرسطو طلب الشيء بجنسه وفصله ابتداء من الخاص . ولا خلاف بين الطريقتين ، فأفلاطون يعتمد على الميتافيزيقا ، وأرسطو يعتمد على المنطق ، وكلاهما يكمل بعضهما البعض . التكامل يحل الخلاف ، والتزول والصعود طريقان الى نفس الشيء ، الاستنباط ، والاستقراء ينتهيان الى نفس الحكم وهو الدرس المستفاد من علم أصول والقياس الشرعى .

٦ - قال أفلاطون انه فى القياس المختلط من الضرورى والوجودى اذا كانت المقدمة الكبرى ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية . أما أرسطو فالقياس لديه ليس مختلطاً ، المقدمات الضرورية تستلزم نتيجة ضرورية . والحقيقة أن هذا ادعاء للأسكلايين مثل أمونيوس ، وثامسطيوس وسوء نقل منهم لأقوال أفلاطون كما أنه خلط لصناعة المنطق بالطبيعة . فقد رأوا الحد الأوسط فى المقدمة الأولى ضرورياً ، وفى الثانية وجودياً ونظروا مجرد المعانى . وكل الأقيسة التى يريدونها مكونة من موجبتين .

وقد وضع الاسكندر الافروديسى هذا الخلط الذى وقع

فيه الشراح وبينه الفارابى فى كتبه المنطقية وكذلك التفرقة بين الضرورى القياس ، والضرورى البرهانى . فالخطأ فى نقل الشراح وخلطهم أى خطأ الرواية والتفسير هو سبب الايهام بالخلاف بين الحكيمين . يقوم الفارابى بتصحيح الرواية والتفسير وهو منهج اسلامى اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث .

٧ - يستعمل أفلاطون الشكل الأول والثالث فى القياس ومقدمته سالبة ، فى حين عند أرسطو فى أنالوطيقا غير منتج . والحقيقة أن المقدمة التى استعملها أفلاطون فى السياسة وأرسطو فى «السماء والعالم» ليست سالبة ، بل هى موجبة معدولة . . . يصحح الفارابى هنا خطأ فى فهم أفلاطون ، متوخيا الدقة والموضوعية فى الفهم مبينا التقاء الحكيمين على العقل ، وهو نقطة الالتقاء الاسلامى بينهما .

٨ - ذكر أرسطو فى الفصل الخامس من «بارى أرميناس» أن الموجبة التى يكون محمولها ضد من الأضداد فإن سالتها تكون أشد مضادة ، على عكس أفلاطون الذى يرى أن الموجبة التى محمولها ضد المحمول فى الموجبة الأخرى أشد مضادة كما بين ذلك فى كتاب السياسة . . . والحقيقة أن الغرضين متباينان . كان غرض أرسطو بيان التعاند فى الأقاويل فى حين كان غرض أفلاطون بيان المعانى فى السياسة ومراتبها . . . أرسطو يبين صورة الفكر فى المنطق وأفلاطون يبين مادته فى السياسة ، والصورة والمادة عنصران للشئ الواحد . وهو ماظهر فى المنطق الاسلامى الذى جمع بين صورة الفكر ومادته . . .

٩ - يرى أرسطو أن الابصار يكون بانفعال البصر ، وأفلاطون يرى أن الابصار يكون بخروج شئ من البصر

وملاقاته المبصر .. لما سمع أنصار أرسطو يقول أنصار أفلاطون قالوا : الخروج يكون للجسم ، هواء أو ضوء أو نار .. والهواء بين البصر والمبصر لا يخرج ، وكذلك الضياء وان كان نارا فلم لا يحرق ؟ والنار لا تنفذ الى أسفل وان كان شيء آخر فلماذا لا يتصادم فيمنع عن النظر ؟ وهى كلها شناعات تنتج من تحريف لفظ الخروج عن مقصوده وجعله خروج الأجسام .. كما حرف أنصار أفلاطون لفظ الانفصال فانه يتطلب تأثر واستحالة وتغير فى الكيفية سواء فى العضو أو فى الجسم المتوسط .. فان كان فى العضو فكيف تحدث استحالة بلا نهاية فى الزمان ؟ وان كان فى الجسم لزم قبول الضدين وهو محال رأصبح أصحاب أرسطو على صحة دعواهم بأن الجسم هو الحامل لأننا نرى الكواكب المشعة .. واحتج أنصار أفلاطون بأن الشيء القريب نراه لأن الشماع فى قوته وأفلاطون أقرب .. ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلا وتوسط النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الأفلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان . واضطروا لاستعمال الخروج لضيق اللغة وكذلك لم يرد أنصار أرسطو بالانفعال معنى التغير والاستحالة ..

والحقيقة أن هناك قوة واصله بين البصر والمبصر ... ويرى الفارابى أن سبب الخلاف اجتماعى صرف ناشئ عن تحزب كل فريق والتشنيع على الفريق الآخر والتعصب بسبب ضيق الأفق وسوء الفهم امعانا فى تشويه الخصم .. كما ينشأ الخلاف بسبب صعوبة اللغة واشتباهاها واستعمال ألفاظ عادية عند الجمهور فى معانى اصطلاحية عند الخاصة .. وكلا

السببين مشتقان من البيئة الاسلامية التي تدين التعصب وتضع منطقاً محكماً للغة .

١٠ - يصرح أرسطو في «الأخلاق الى نيقوماخيا بأن الأخلاق كلها عنادات وأن ليس شيء منها بالطبع وأن الانسان يمكنه الانتقال من واحدة الى أخرى بالاعتیاد والدربة في حين أن أفلاطون يصرح في كتاب «السياسة» . . وفي كتاب «بوليطيا» بأن الطبع يغلب على العادة وأن الكهول اذا ما طبعوا على شيء يصعب زواله ، وكلما حاولوا زواله زادوا فيه . . والحقيقة أن أرسطو يتكلم على القوانين المدنية كما شرح الفارابي ذلك الكتاب . . وان كان يتكلم على الأخلاق كما يقول قورفوروريوس فانه يكون قد تكلم عن القوانين الخلقية ، والقانون لا يكون كلياً ولا مطلقاً . وأما أفلاطون فانه كان ينظر في أنواع السياسات وأيهما أنفع وأيهما أضر فكان يتكلم عن موضوعات مثالية . وأرسطو لا ينكر ما قاله أفلاطون في عسر نقل خلق الى خلق في نيقوماخيا الصغير . . فسبب الخلاف الظاهري هو جهة الكلام في العادات والسلوك عند أرسطو وفي النظرية السياسية عند أفلاطون يتحدث أرسطو عن ما هو كائن وأفلاطون عما ينبغي أن يكون . . وهما المستويان الموجودان في كل أمة وملة .

١١ - ذكر أرسطو في كتاب « البرهان » شكاً مؤداه أن الذي يطلب علماً اما أن يطلب ما يجهله أو ما يعلمه . . فان طلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه أنه هو الذي كان يطلبه؟ وان طلب ما يعلمه فكيف يطلب علماً لا يحتاج اليه؟ وقال ان الذي يطلب علم شيء انما يطلب شيئاً ما وجده محصلاً في النفس . . فهناك علم حاصل في النفس يرجع اليه المجهول . . في حين أن أفلاطون قال في فيدون (فاذان) ان العلم

تذكر وهو يعرض حجج سقراط . وقد أفرط القائلون
يخلود النفس في قول أفلاطون وحرفوها وصدقوها وجعلوها
براهين مع أن . . أفلاطون كان يحكى هذا عن سقراط
بعلامات وليست براهين . . والمفكرون أفرطوا في التشنيع
وأغفلوا قول أرسطو في أول كتاب «البرهان» في قوله ان
كل تعليم انما يكون عن معرفة متقدمة في الوجود ولكن
«العقل المستقيم والرأى السديد والميل الى الحق والانصاف
معدوم في الأكثرين من الناس» لا خلاف اذن فللطفل نفس
عامة بالقوة ، ولها حواس تدرك الجزئيات ، وعنهما تحصل
الكليات ، وهى التجارب على الحقيقة ، منها ما يحصل عن
قصد ، ومنها ما لا يحصل عن قصد ، وهى لا اسم لها أو
يسمىها العلماء أوائل المعارف ومبادئ البرهان ، وقد قال
أرسطو في كتاب «البرهان» من فقدوها فقد فقد علما . . .
تصير النفس عاقلة ، فالعقل هو التجارب ، وكلما زادت
التجارب زاد العقل ولكن تشتاق النفس الى معرفة حال الشيء
وما هو موجود في النفس ، وهذا ما قاله أفلاطون . . في
فيدون . . والخلاف هو أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما
يريد ايضاح أمر النفس . . فالفارابى يحل الخلاف عن طريق
العلم وتمايز الجهة بين المنطق وعلم النفس ، أو ان شئنا بين
الفطرة والاكتساب (١) .

١٢ - يظن أن أرسطو قال بتقديم العالم وأن أفلاطون
قال بحدوثه . . وهو ظن قبيح مستنكر بأرسطو الحكيم أو
الحقيقة أن أرسطو أعطى المثل في كتاب «طوبيقا» للمقدمات
الزائفة مثل : العالم قديم أو ليس بقديم . . والمثال غير

(١) الجمع بين رأى الحكيم ص ١ - ٢٥ المجموع .

الاعتقاد كان غرض أرسطو بيان القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان الناس يتناقشون فيها في عصره . . . وقد بين أرسطو أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق أو الكذب ولكنها تستخدم في الجدل . . . ودعاهم لذلك أيضا فقييل في كتاب «السماء والعالم» من أن الكل ليس له بدء زمني فيظنون قدم العالم . . . وهذا غير صحيح ، فقد بين في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية أن الزمان إنما هو عدد لحركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . . . ومعنى أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، لأن الأجزاء يتقدم بعضها على بعض في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك . . . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني . . . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن ابداع البارئ جل جلاله إياه دفعه بلا زمان وعن حركة حدث الزمان . . . وقد أثبت أرسطو الصانع المبدع في الكتاب المعروف بأثولوجيا «فالهيولى أبداعها الله لا عن شيء وبين في السماع الطبيعي أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق . . . ويقول في كتاب السماء والعالم» نفس الشيء ويستدل على ذلك بالنظام البديع في العالم . . . كما بين أمر العلل وعددها وأثرها وأن المكون والمحرك يخص المتكون والمتحرك . . . وكما بين أفلاطون في طيماوس أن كل متكون يتكون من علة اضطرارا ، كذلك يبين أرسطو في كتاب «أثولوجيا» أن الواحد موجود في كل كثرة ، وبرهن على ذلك وبين أن كلها حدثت عن ابداع البارئ لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ومبدع كل شيء ، وهذا ما قاله أفلاطون في كتبه في الربوبية مثل «طيماوس» «وبوليپيا» وهو ما قاله أرسطو في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة

فهل «طيمائوس» تظن بمن هذه سبيله أن يعتقد نفى الصانع
وقدم العالم ؟

وقد أفرد أمونيوس رسالة بها أقاويل الحكيمين فى اثبات
الصانع لا يذكرها الفارابى لشهرتها ، وهى طريق التوسط
ليس من أحد المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من
العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له ، وتلخيص أمر الابداع
فلأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون وذلك لأن ما قيل قبلا من
المذاهب والنحل خاص بقديم الطبيعة ماء مثل ما يقوله اليهود
والمجوس * * ولكن الله أظهر الحق على لسان هذين الحكيمين
لإثبات «أن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه
مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم
على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة
فى الجزئيات * * والعلوم الطبيعية تثبت وجود العناية الالهية
ثم تنتقل من الطبيعيات الى السياسات والشرعيات البرهانية
موكولة للعقلاء ، والسياسات ذوى الآراء السديدة والشرعيات
الى ذوى الالهامات * * وأعمها الشرعيات لأن ألفاظها خارجة
فى مقادير عقول المخاطبين * * فان من تصور المبدع الأول
أنه جسيم يفعل بحركة وزمان معذور صبي ! أفلاطون
وأرسطو قدما البراهين وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة
العجيبة النفع فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين
عوضوا بالابداع والوحى والالهامات * * ومن كان هذا
سبيله ، ولا يوجد فى كلام الحكيمين فمستنكر ، ويعود الفارابى
لنفس الموضوع دفاعا عن أرسطو وردا على يحيى النحوى فى
اتهامه لأرسطو بقوله بأزلية العالم * * فليس شئ مما قصد
يحيى النحوى إبطاله من أقاويل أرسطو فى كتاب « السماء
والعالم » قصد بها أرسطو بالفعل اثبات أزلية العالم لأن

أرسطو أراد بهذه الأقاويل أن يبين أن العالم مؤلف من أجسام مختلفة الجواهر وأن العالم ليس بشيء واحد متشابه الأجزاء . . والبعض الآخر يثبت به أرسطو أن الأجزاء التي منها ألف العالم بسيطة بالضرورة ، والبعض الآخر يبين جواهر تلك الأجسام التي منها يتألف العالم . . فإذا كان الفارابي قد بين نوع القضايا المنطقية المشهورة أولا فإنه يبين هنا صدق قضية أرسطو في علم الطبيعة (١) .

١٣ - يثبت أفلاطون الصور والمثل وينكرها أرسطو . . ولا يعمد الفارابي حجج أرسطو لشهرتها فان الفرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الألفاظ المشككة ، يهدف الفارابي اذن الى استقصاء الحق والبحث عن الأقاويل الصحيحة ، فالنقل الصحيح شرط التفسير الصحيح . .

« قال أرسطو في أثولوجيا » أرسطوطاليس بالصور الروحانية ووجودها في عالم الربوبية فهناك ثلاث احتمالات: أولا : أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه وهذا بعيد عن الحكيم مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني . .

ثانيا : أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها منتحل ، وهذا بعيد أيضا لأنها مشهورة وبعيدة عن الانتحال . .

ثالثا : أن يكون لها معان وتأويلات يخالف باطنها ظاهرها ، وهو الأصح فالله لا يشاركه أحد في الصفات . . .

(١) « رسالة الفارابي في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطو طاليس ص ١٠٨ - ١١٥ . . في رسائل فلسفية د / عبد الرحمن بدوي ، بنغازي ١٩٧٣ م .

فأثبت المثل ووجودها في العالم اثبات لعوالم لا متناهية ومضادة للتوحيد ومن ثم وجب انكار المثل . . ولكن نفيها يلزم القول بوجود الأشياء جزافا وتنحسا وعلى غير قصد ولا على نحو غرض مقصود بإرادته » وأن نعلم مع ذلك أن الضرورة تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف . . يرى الفارابى المثل نماذج للخلق ، ويرجع الأشكال الى الألفاظ التى توقع حتى فى التشبيه (١) .

١٤ - يقول أفلاطون فى كتاب «طيمائوس» أن النفس والعقل لكل واحد منهما عالم سوى عالم الآخر ، وأنها عوالم متتالية أحدها أسفل من الآخر . . والحقيقة أن أفلاطون لايعنى الرتبة فى المكان فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالفلسف وانما يعنى الرتبة بالفضيلة والشرف . . وكذلك افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس . . الله ثم العقل ثم النفس ثم الطبيعة على هذا الترتيب . . تلك المعانى بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة «والعقل كما بينه أرسطو فى كتاب النفس والاسكندر» أشرف أجزاء النفس وأنه هو النفس العاقلة وبه تعلم الالهيات ، فهو أقرب الموجودات الى الله شرفا ثم النفس متوسطة بين العقل والطبيعة . . فلها حواس متصلة بالطبيعة ولها عقل متصل بالله ، وهو مايقوله أرسطو فى «أثولوجيا» من ظهور العقل متحدًا بالله عندما يخلو الانسان الى نفسه فيتصل بالعقل الفعال . لايتبع الألفاظ متابعة لعله يدرك بعض ما قصد من الرموز والألفاظ . .

(١) المصدر السابق ص ٢٦ - ٣٢ ،

لم يكن قصدهم اذن الحق ، بل كان العصبية وطلب العيوب ، فحرفوا وبدلوا ولم يقدرُوا على الكشف والايضاح . . . فأفلاطون يركز على صلة النفس بالله وأرسطو يركز على صلتها بالطبيعة وكلاهما صحيح وكلاهما طريق للمعرفة . .

١٥ - ونظن أخيرا بالحكيم أنهما لا يمتقدان بأمر المجازاة والثواب والعقاب وهو ظن فاسد ، فان أرسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة في الطبيعة في رسالته الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها . . . وأفلاطون أودع في آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل والميزان وتوخية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها . .

هنا يدافع الفارابي عن الحكيم ويعتبر الحياة الأخرى بديهة لاتغيب عن أى حكيم . . ويوجه نداءه للتاريخ . . «لاداعى للعناد والظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل . .

فالحق غاية الفيلسوف البريء من التعصب والتحزب وسوء النقل والتفسير (١) .

سابعا : من المذاهب الفلسفية الى جدل التاريخ :

ولم ينتزع الفارابي أرسطو من بيئته اليونانية ، ولم يشرحه بمفرده بصرف النظر عن السابقين عليه أو اللاحقين له ، بل يأخذ معه أفلاطون وأصحابه (فيثاغورس) وكل

(١) المصدر السابق ص ٣٢ - ٣٩ .

التيار المثالي الرياضي عند اليونان (١) •

ولا ينسى الفارابي أيضا في عرضه لأرسطو من ضم كل الاتجاهات الطبيعية عند اليونان عند أنباذقليس وجالينوس الطبيب (٢) بل ان الفارابي لا يجد حرجا في ذكر شعراء اليونان هوميروس وهزيود وأدبائهم • • وهو ما تخرج عنه المسلمون فيما بعد نظرا لما في هذه الأشعار من عقائد مثل تعدد الآلهة ، مضادة للتصور الاسلامي (٣) بل ويشير الفارابي

(١) « مثل ما يرى ذاك قوم من أصحاب أفلاطن ، فانهم يعزون ذلك الى أفلاطن • • العبارة ص ١٥ • وبين هذا وبين الذي حكى عن أفلاطن فرق عظيم، ومع ذلك فان أفلاطن لو كان رأيه فيما يفحص عنه أرسطوطاليس مضادا لرأى أرسطوطاليس لجعلنا هذا الفعل فعلا يناقض فيه أرسطوطاليس أفلاطن لما استعظم ذلك كما من عادة أرسطوطاليس أن يفعله في سائر كتبه فيما يرى أن أفلاطن قد غلط فيه فهذا ما أقوله أنا في هذا الفصل ، العبارة ص ١٢٣ • كما يشير الى أفلاطن والى أصحاب أفلاطن في مواطن كثيرة من كل شروحه • • ويشير أيضا الى آل فاثوغورس • • فالزوج أخس من الفرد على ما يراه آل فاثوغورس » العبارة ١٢٢ • كما يذكر بارميندس ، « الحروف ص ١٢٨ » •

(٢) فذلك يزول ما قاله جالينوس الطبيب في كتاب البرهان أن أرسطوطاليس كثر في كتابه في القياس في الممكنات « العبارة ص ١٩٣ • • وعلى هذا النحو من الابدال استعمله كثير من آل فيثاغورس (ومن تقدم أفلاطن واستعمله من أصحاب العلم الطبيعي أنباذقليس ومن هذا النحو الكلام الذي ذكر في كتاب أفلاطن المعروف بطيماوس من أن • • وأرسطوطاليس فيصرح بتزويل هذا النوع من التعاليم • • الألفاظ ٩١ » • • وللفارابي رسالتان للتوفيق بين أرسطو وجالينوس في أمور أعضاء الانسان مؤلفات الفارابي ج ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ •

(٣) فان أفلاطن يرى أنه قد يوجد شيء ما أن ولا يزال غير أنه ممكن أن لا يكون موجودا وأن يفسد وأنه قد كان ممكنا فيما قبل أن لا يكون قد وجد على مثال ما يقوله أسيدوس وهزيود) « العبارة ص ٩٩ - ١٠٠ • كما يشير الفارابي الى هوميروس وقصائده ص ٥٣ ، ص ١٦٠ - ١٦٣ •

الى كثيرين من مؤلفي اليونان غير الكبار مما يدل على علمه الوفير بكل فلاسفتهم وعلمائهم (١) ولا ينسى الفارابي أصحاب الرواق وبالتالي تكتمل صورة الفكر اليوناني كله (٢) فالفارابي يمرض لأرسطو حكما بين القدماء كما أن الفارابي حكم بين الشراح . . ولم يترك الفارابي اضافات الرواقيين الى أرسطو بل تناولها بالتعليق والحكم عليها وبيان مدى تفصيلها لآراء المعلم الأول أو خروجها عليه فهما أو اضافة ثم تصحيحها . اما من حيث النقل والرواية أو من حيث الفهم والتأويل وهما منهجان اسلاميان في النقد عرض لهما المتكلمون والفقهاء على السواء (٣) .

ويتعامل الفارابي مع الفكر اليوناني كله كوحدة مترابطة يحكمها جدل تاريخي ولا يتركه كمجموعة متفرقة من الآراء والنظريات المتباينة لا رابط بينها ولا يحكمها قانون . . حول الفارابي اذن الفلسفة اليونانية الى جدل في

(١) « مثل قالوس ابن المنجم العبارة ص ٣٠ أسيدوس ص ١٠٠
أوذيمس ص ٥٣ أطرنتياس ص ١٥٧ »

(٢) يذكر الفارابي أصحاب الرواق ، العبارة ص ٥٣ كما يذكر
أفروسيبوس ص ٥٣ .

(٣) وقد نظر فيه أصحاب الرواق وأفروسيبوس وغيره من الرواقيين
نظر المستقصى وآخر طوافيه واستقصوا أمر القياسات الشرطية وكذلك
ثاوفرسطس وأودنيس بعد أرسطو طاليس . . وزعموا أن لأرسطو طاليس
كتبا في المقاييس الشرطية وانما في كتبه في المنطق فيما نعلم أن أفرد قولا
في المقاييس الشرطية وانما يوجد ذلك في تفاسير المفسرين يحكونها عن
ثاوفرسطس « العبارة ص ٥٣ » .

التاريخ كما فعل ابن رشد فيما بعد (١) . . ولا يقتصر القانون على مادة الفكر وحدها بل أيضا على صوته . . ويصنع الفارابى القانون الآتى : من الشعرية والخطبية الى الجدلية والسوفسطائية الى البرهانية . فقد ظهر الأسلوب الشعرى عند الفلاسفة السابقين على سقراط ثم ظهر الأسلوب الجدلى عند السوفسطائيى وأخيرا ظهر الأسلوب البرهانى عند أفلاطون وخاصة أرسطو . . ويحكم فكر الفارابى أيضا جدل القدماء والمحدثين . . فهو لا يبدأ بشيء الا بعد أن يذكر فيه ماقاله القدماء ثم يزيده عليه . . أو يتحدث الفارابى بنفسه أولا واصفا العلم ثم يذكر فيما بعد مساهمات القدماء . . مهمة الفارابى فى الطريقة الأولى الرواية عن القدماء والبداية منهم . . فقد ساهموا فى الصناعة ولا يمكن لعالم أن يبدأ من لا شيء ثم يبدأ الفارابى فى شرح ما تركه القدماء وايضاح ما غمض منه . . ومع ذلك يظل واضح الصناعة أفضل من مكملها ، لأن فضل الثانى فى الرواية والايضاح وليس فى الخلق والابداع . . ثم يصلح الفارابى ما تركه

(١) « فقد كان المتفلسفون فى قديم الدهر يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها الى أن شعروا أخيرا بالطرق الجدلية . . فرفضوا الخطبية فى الفلسفة ، واستعملوا فيها الجدلية ، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية . . ولم يزالوا كذلك الى زمان أفلاطون فكان أول من شعر بالطرق البرهانية . . وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية . . الا أنه انما تميزت له عنده بعضها عن بعض عند الاستعمال وفى المواد على حسب ما يرشد اليها الفراغ والفطر الفائقة من غير أن يشرح لها قوانين كلية الى أن شرح أرسطوطاليس فى كتاب البرهان قوانينه فهو أول من حصلت له هذه الطرق فوضع لها قوانينه كلية ومركبة ترتيبا صناعيا وأتى بها فى المنطق ، كتاب فى المنطق ، الخطابة ص ٢٢ ، تحقيق محمد سليم سالم ، . . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ م . .

القدماء معايا . . ويكمل التناقص ومن ثم يكتمل العلم
فالبداية من القدماء لاتعنى تبعية ، بل تعنى التراكم الجارى
وهو أهم ما يميز تاريخ الانسان . .

ويتم التأليف بناء على طلب بينى خالص يتم عن حاجة
المجتمع الى مثل هذه الصناعة . . فالدافع هو الداخلى وليس
الخارج ، وذلك لأن المحدثين لم يحسنوا كما أحسن القدماء .
وهنا يظهر الفارابى كى يجمع بين محاسن السلف
والخلف (١) -

(١) صناعة الموسيقى المنسوبة الى القدماء . . . تأملت فى الكتب
التي أدت إلينا فى القدماء فى هذا الفن والتي ألفها بعدهم من زمانه قريبا
من زماننا . . فيغنى ذلك من تجديد كتاب فى شىء قد سبق بها اثباته
فان الكتب السابقة اذا كانت قد استوفت جميع أجزاء الصناعة على الكمال
كتأليف الانسان كتباً ينسبها الى نفسه يثبت فيه ما قد سبقه الى غيره
فاستوفاه فضل أو جهل أو شهادة . . اللهم الا أن يكون ما ألفه الأول
غامضاً أما فى العبارة المستعملة فيه وأما فى غير ذلك فيشرحه الثانى
ويسهله تابعا فيما يقوله ويؤلفه لما نص عليه الأول على أن تكون فضيلة
استكمال الصناعة لمن تقدم . . والثانى فيما تكلفه من فضل الرواية
والترجمة وتسهيل ما أغمضه ذلك فوجدت فى جميعها نقصا من
تهام أجزاء الصناعة وإخلالا فى كثير مما أثبت فيها وجل ما نحى به
منها نحو العلم النظرى فقد استغل فى تبينه أقاويل غامضة . . الموسيقى
الكبرى ص ٣٥ - ٣٦ « على أنه يوجد بعيدا عن الظنون أن يكون الناظرون
من القدماء فى هذه الصناعة قصروا عنها ولم يبلغوا اتمامها على كثرتهم
وبراعتهم وشدة حرصهم على استنباط العلوم وإثباتهم لها على ما سواها
من الميزات الانسانية وجودة أذهانهم وتداولهم لها على طول الأزمنة وتأمل
باحثيهم ! استنبط الماضى منهم وتزبيد الخلف على ما أنشأه سلفهم
غير أن كتبهم فى كمال هذا الفن اما أن تكون قد بادت أو أن يكون ما نقل
منها الى اللسان العربى كتباً ناقصة وعند ذلك رأيت اجابتك الى ما سألت
«المصدر السابق ص ٣٦ - ٣٧» فهؤلاء فيما قالوه وأثبتوه أشد اقتفاء للحق
ممن ينحو من أهل زماننا نحو ما قاله من تقدم من أهل التعاليم . . وأما

ويصحح الفارابى خطأ القدماء ويصلح الخلل فيهم عن طريق بناء نظرى محكم وخطة عقلية تجعل القدماء يظهرون وكأنهم يتحسسون العلم فى بداياته ٠٠ يخطئون أكثر مما يصيبون (١) ٠٠ يقارن الفارابى بينهم وبين اتجاهاتهم (٢) ٠٠ كما يكشف غلطهم مثل أغلاط فيثاغورس فى علم

ما يقوله الحدث ممن ينحو نحو القدماء فى ذلك فأولئك لا لهم ارتياض هؤلاء فى المحسوس منها ولا علم القدماء فهم اذا عددوا شيئا من هذه وأثبتوه فى كتاب فقد يظهر أنهم يثبتون ما لا يعرفون سببه ولا الأمر الذى يوجب أن ما كتبوه كما أثبتوه سوى حسن ظنهم عن سلف من القدماء ٠٠ وقد بينا ما قاله كل واحد منهم فى كتابنا الذى لخصنا فيه آراء غيرنا مما وجدنا له شيئا فى هذه الصناعة مثبتا فى كتاب وبيننا فيه مقدرا ما بلغه كل واحد منهم وما قرعنه مما هو فى هذا العلم « المصدر السابق ص ١٣٨ ٠٠ وبالجملة المصير من الأواخر الى الأوائل « المصدر السابق ص ٨٣ ٠

(١) « ولما كان كمال الانسان فى كل صناعة نظرية أن تحصل له فيها أحوال ثلاث ٠٠٠ أولاها: استيفاء معرفة أصولها ، والثانية القوة على استنباط ما يلزم عن تلك الأصول من موجودات تلك الصناعة ، والثالثة القوة على تلقى المغالطات الواردة عليه فى ذلك العلم وهى سبار آراء من سواء من الناظرين فيه وتكشف الصواب من سوء أقاويلهم فيها واصلاح الخلل على من اختل رأيه منهم رأينا نجعل ما نؤلفه فى كتابين « الموسيقى الكبير ص ٣٧ » ما تادى اليها من آراء المشهورين من النظارين فى هذه الصناعة وشرحنا ما غمض من ٠٠ أقاويلهم ومحصنا فيه من رأى واحد واحد فمن عرفنا له رأيا أثبتته فى كتاب وبيننا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك فى تحصيل ما فى هذا العلم وأصلحنا الخلل على من وقع فى رأيه منهم « الموسيقى الكبير ص ٣٧ - ٣٨ » ٠

(٢) « وتبين فوق ما بين النظرتين أعنى نظر آل أرسطقانس ونظر آل فيثاغورس ، وبأن لنا غنى نمو النظر فى هذه الصناعة بالحقيقة أى نمو هو ٠٠ الموسيقى الكبير ص ٤٠٤ » وذلك هو البعد الذى كان يظن الأقدمون من القدماء أنه الجمع التام ٠ المصدر السابق ص ٣٤٤ »

الموسيقى (١) ولا مانع أن يستعين الفارابى بأقوال أرسطو
فى المنطق لتصحيح أخطاء علم الألحان وذلك لوجود تماثل
بين علم المنطق وعلم الموسيقى فكلاهما علم رياضى صورى فى
أحدى المستويات (٢) ٠٠

ثامنا : من الحضارة اليونانية الى الحضارة الاسلامية :

وفى شروح الفارابى على كتب المنطق الأرسطية ٠٠
تظهر البيئة الاسلامية سوام فى المصطلحات والألفاظ ، أو فى
العلوم المدنية مثل الفقه والكلام أو فى الموضوعات الدينية
وعلى رأسها الله ، ذاته ، وصفاته ، وأفعاله ٠٠ مما يدل على
أن الشرح لايعنى تفسير المنطق بل يعنى اعادة عرض
النظريات العقلية وإطلاقها حتى تنطبق على بيئات حضارية

(١) وأما ما يقوله كثير من آل فيثاغورس وقوم من الطبيعيين فى
أسباب هذه الأشياء فأكثره باطل والحق فيه نزر ٠٠ وقد بينا عن ذلك
عندما فحصنا عن آرائهم « الموسيقى الكبير ص ٦٤ » وما يعتقده آل
فيثاغورس فى الأفلاك والكواكب أنها تحدث بحركاتها نفعا تأليفية فذلك
باطل وقد لحص فى العلم الطبيعى أن الذى قالوه غير ممكن وأن السماوات،
والأفلاك والكواكب لا يمكن أن تحدث لها بحركاتها أصوات ٠٠ المصدر
السابق ص ٨٩ « وآل فيثاغورس أيضا من بين أهل هذه العامة النظرية
لا يصدقونه فى الاتفاقات » المصدر السابق ص ١٨٢ .

(٢) وهذه الوقوفات هى جزء من الذى يسميه أرسطوطاليس الأخذ
بالوجوه وبمعرفة هذه فى قول قوى يمكن تصحيح المواقف والمقاطع فى
الألحان وتصحيح نهايات أجزاء اللحن وتصحيح مقادير أجزائها الصغرى
« الموسيقى الكبير ص ١٧٦ » ٠٠ ولذلك يقول أرسطوطاليس فى مواضع
أن الحس ينتفع به فى مبادئ البراهين وأراد به ما كان على هذه الجهة
المصدر السابق ص ٩٦ ٠٠ وهى التى لخصت فى كتاب البرهان من صناعة
المنطق المصدر السابق ٨٢ ويشير الفارابى الى الصلة بين الموسيقى والمنطق
بالإشارة الى أناطوطيقا الثانية « المصدر السابق ص ٩٠ - ٩٣ » .

أخرى فمثلا كثيرا ما يسمى الفارابى أرسطو ابن نيقوماخوس طبقا للعادة العربية (١) كما يعطى أمثلة دينية لشرح الحروف مثل الذى من أجله «والجهاد هو من أجل الله والله هو الذى من أجله الجهاد والصلاة وأعمال البر والتمسك بالنواميس التى يشرعها» (٢) ٠٠ وما سماه اليونان «أون» هو الملة أو خلق الله ٠٠ كما يستعمل الفارابى اللهم رب العالمين الرحمن الرحيم ، نبيه وآله ، الاله والالهيون لشرح الأسماء المقابلة عند اليونان وعندما يذكر الفارابى الله فانه يعظمه ويقول جل جلاله ٠٠ (٣)

ولكن الأهم من ذلك ليس هو الألفاظ الاسلامية وعلى رأسها اسم الجلالة بل صفات الله التى تكمن فى ذهن الفارابى كمعيار للحكم مثل علم الله وارادته وعدله فى الموضوعات المنطقية مثل المتقابلات ، وهو السؤال الآتى : هل يخطط الله بعلم المتقابلين الممكنين ؟ وكيف يصدق أحدهما قبل وقوعه ؟ فان كان بعد الوقوع فهو مثل علمنا وان كان قبله فكيف يعلم الأمور المستقبلية ؟ ويعتمد الفارابى على أرسطو فى الحصول على جواب مقبول فى الملة وغير ضار بعقائد الناس وهو أن ما علم صادق أنه سيكون فلا يمكن ألا يكون ، ويكون وجوده ضروريا ٠٠ ومن ثم يبدد الفارابى الشكوك حول العلم الالهى (٤) ٠٠

(١) فقد بينه ابن نيقوماخوس « العبارة ص ٤٨ »

(٢) الحروف ص ١٢٩ - ١٣٠

(٣) كتاب ما بعد الطبيعة ٠٠

(٤) فاذا كان الأمر كذلك فقد يسأل السائل عن علم الله عز وجل بأسد المتقابلين فى الأمور الممكنة هل هو محيط به فان كان كذلك فكيف حال صدق أحد المتقابلين عنده جل ثناؤه ٠ هل صدقه عنده بحسب علمه به على التحصيل أولا ٠٠ فان لم يكن دالا على التحصيل عنده فقد صار فى

كما تظهر مادة القياس الفقهي بجوار مادة القياس

التحصيل عنده مثل ما هو عندنا . . فاذا الله تعالى لا يعلم الأمور المستقبلية الممكنة أى المقابلين يحصل هل الموجب أو السالب ، فتكون تلك مجهولة عند الله تعالى ، فيكون الله تعالى غير عالم بالاشياء قبل كونها وهذا شفيح غير مقبول . والملل كلها واردة بغير ذلك ، ويشبه أن يكون ضارا جدا في أن يعتقد الناس ذلك . . فاذا كان كذلك وكان الله تعالى يعلم صدق أحد المتقابلين على التحصيل فليس يلزم عدم التحصيل فيه من نفس طبيعة الأمر ولجهلنا نحن بها سببه طبيعة الأمر بل نقص طبيعتنا نحن . فاذا كان ذلك قصدي أحد المتقابلين هو في ذاته على التحصيل وإن لم نعلم نحن ذلك فيكون على مثال عدم التحصيل عندنا في الضرورة المجهولة « الحروف ص ٩٨ » . . فاذا أخذنا ذلك عاد الشك الذى ذكره أرسطو طاليس وهو أن ما علم صادقاً أنه سيكون فلا يمكن أن لا يكون وجود ما يوجد في المستقبل متى كان القول عليه قبل ذلك صادقاً ضرورى الوجود ، فتعود الاشياء كلها فتكون ضرورية في أنفسها فتصير الاشياء ممكنة بحسب علمنا فقط . . فترفع الإرادة والروية وسائر تلك الاشياء التى ذكرها أرسطو طاليس . .

ويلزم فى الملل كلها أن لا يكون الانسان مختاراً لفعل شيء أصلاً ، فيكون ما يلحقه من العقائب فى الدنيا والآخرة لا عن شيء منه كائن بإرادته ولا باختيار فيكون الله تعالى الذى هو المثيب والمعاقب غير عادل فى فعله . . وهذه أيضاً كلها شناعة ومستنكرة فى الملل كلها وضارة أن يعتقد الناس ذلك جداً جداً .

وينبغي أن نقول فيها قولاً يحل هذه الشكوك من غير أن يلزم الحل شناعة لا بحسب الأمر الموجود ولا بحسب المشهور ولا بحسب الملل . . فقوم أجابوا فى ذلك أن الله جل ثناؤه يعلم كل موجود بحسب وجوده فيعلم الضرورى ضرورياً ، والممكن ممكناً ، ويعلم متقابلات الضرورى على حسب ما هي عليها ، ويعلم متقابلات الممكن بحسب ما هي عليها ولا يزيدون فى الجواب الى أكثر من ذلك . فهذا لعمري جواب يدفع به سؤال من يقتنع بالحل فاذا نقص قليلاً فليس فى هذا والجواب أن الله تعالى لا يعلم صدق أحد المتقابلين على التحصيل ان كان يلزم بحسب وجود الممكن لا يكون صدق أحد المتقابلين فيصدق على التحصيل فلم يرق المجيب على أن اعترف بأن الله تعالى لا يعلم الشيء الممكن قبل وقوعه . . ولكن الجواب الصحيح فيه هو أن يقال . . الحروف ص ٩٩ . .

الأرسطى (١) •

ويبين الفارابى أهمية المدخل اللغوى للحضارة ويصف كيفية نشأة العلوم الحضارية كلها ابتداء من اللغة •• فمع الحروف تظهر العلوم وتنشأ المعانى •• ويشرح الفارابى ألفاظ الظن واليقين والفلسفة والملة والعلم مبينا نشأة العلوم المتعلقة بها من خلال تحديد الألفاظ ، فالظن يتعلق به علوم الجدل والسفسطة والخطابة والشعر •• واليقين يتعلق به علم البرهان •• والملة تخرج منها علوم الاقناع والتخييل ، والعلم تصدر عنه علوم الكلام والفقه •• ويصف الفارابى نشأة العلوم وأيها متقدم وأيها متأخر طبقا لدرجة البرهان •• قال الكلام والفقه يتقدمان الملة لأنهما علوم فى حين أن الملة دين •• والفقه يتقدم الكلام لأنه أقرب الى العقل والعلم الخالص من الكلام •• والفلسفة والبرهان يتقدمان الجدل والسفسطة لأنهما يعتمدان على العقل الخالص فى حين أن الجدل والسفسطة الخالصة بالاضافة الى تصور شامل وعام للعالم يشمل الله والعالم والنفس ••

الكلام خطابة الملة لاستعماله أساليب الجدل والاقناع ، والكلام خادم للفلسفة بتوسط الملة (٢) •

وتظهر علوم الفقه والكلام من أجل تصحيح خطأ مبطل

(١) فى بيان كيفية القياس وكيفية الاستدلال ص ٢٩٢ ، مؤلفات

الفارابى ج ٢ •

(٢) وبين أن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملة ، والملة متأخرة عن الفلسفة وأن القوة الجدلية و السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية الحروف ص ١٣١ - ١٦١ •

القياس وهو الخلط بين التمثيل والقياس (١) . . كما يتحدث الفارابي عن منطق اليقين وفي ذهنه الوحي الاسلامي كنموذج لليقين (٢) . . كما يتحدث الفارابي عن منطق الفطرة وفي ذهنه المنطق الاسلامي (٣) .

. . وينتقل الفارابي من العلم الالهي الى الارادة الالهية وامتناع العالم على الله . . فالظلم ممكن ولكنه غير ضروري، ممكن لأن كل شيء ممكن بالنسبة لله وغير ضروري لأن الله لا يظلم (٤) .

(١) « والتمثيلات قد استصنعها أقوام ، وأبطل العمل بها قوم في قديم الدهر وفي زماننا وذلك أن الذين يعرفون اليوم بمبطل القياس من أهل الفقه والكلام انما يبطلون التمثيلات فانهم يسمون باسم القياس التمثيلات . . العبارة ص ٤١ » ثم الضمائر عندهم أولى باسم القياس من المثل ، وذلك على عكس ما عليه الأمر عند الجمهور ثم عند المتكلمين « المصدر السابق ص ٤١ » .

(٢) ولهذا شرط ابن نيقوماخوس في البرهان أن يكون اليقين يقينا لا بالوحي . العبارة ص ٥٥ « وانما صار قوم يرفعون الامكان عن الأمور لا بالمعرفة الأولى ولكن بالوضع والشريعة والقول . . وفطرهم تضطربهم الى أن تكون أعمالهم وأفعالهم تابعة لما في فطرهم فليس تلتفت لما هو معلوم بالفطرة الى ما يظنه قوم أنه غير ذلك بالشريعة . . . الحروف ص ٩٨ » .

(٣) « فان كان كذلك فان وجود الممكن بين لنا بالفطرة وهو مع ذلك مشهور عند الجميع ، « الحروف » ص ٨٤ .

(٤) فان أفلاطون يرى أنه قد يوجد شيء ما أزلي ولا يزال ، غير أنه ممكن أن لا يكون موجودا وأن يفسد وأنه قد كان ممكنا فيما قبل أن لا يكون قد وجد على مثال ما يقوله أسيدوس (هزيود) أن الله تعالى ممكن له أن يظلم ولكنه لم يظلم قط ولا يظلم ولا هو الآن ظالم فان عدم ظلم الله تعالى هو شيء لم يزل غير موجود الا أنه ممكن نقول يوجد أصلا اذا ما يمكن أن يوجد . . فلذلك هو ضروري من هذه الجهة وممكن من قبل تلك الجهة الأخرى . . فمن رأى أنه قد يمكن أن يكون شيء لم يزل ولا يزال غير موجود =

وقد يترك الفارابى أمثلة أرسطو نظرا لأنها مفهومة تفيد
فى الشرح والعرض . (١) . وقد يأتى بأمثلة من بيئته
الخاصة من اللغة أو الشعر . . فمثلا فى شرح الخطابة يسقط
الفارابى كل الأمثلة اليونانية ويبقى على الطابع النظرى
الخالص دون استبدالها بأمثلة عربية من الخطابة والشعر كما
فعل ابن رشد فيما بعد فى تلخيص الخطابة . . ولكنه أحيانا
أخرى يستبقى الأمثلة من الخطابة لدى جالينوس لأنه يمكن

= ويمكن أن يكون موجودا أو شيئا موجودا لم يزل ولا يزال غير أنه ممكن
أن لا يوجد يلزمه أن يطلق فى أن الله تعالى يعلم على يقين أن زيدا سيسافر
فيسافر زيد ولا يرتفع من ضرورة زيد أن لا يسافر وإن كان ذلك غدا
لا محالة . . والثواب والعقاب ليس انما يقع على ما يقال ان زيدا لا يمتنع
من قبله أو أنه يمتنع من فعله بل على ما فى قدرته أن لا يفعله . . فإذا
تقدم علم الله تعالى لا فى أن فعل زيد صار اضطراريا بالاضافة الى الذى
عند لزم الفعل .

فان قال قائل : انما كان لزومه عن صدق القول عليه التقدم
اضطراريا فهو أيضا اضطرارى فى نفسه وبالإضافة الى موضوعه . .
أنى بما ليس بين فى نفسه أنه كذلك أولا . . الفحص العاجز عن ذلك هو
أن ننظر هل يجوز أن يكون شيء ما هو فى طبيعته ممكن أن يوجد وأن
لا يوجد فيكون على أحد الأمرين على التحصيل لم يزل ولا يزال . . فان
ذلك شيء قد اختلفت آراء المتفلسفين فيه فى القديم . . فقوم رأوا ما لم
يزل ولا يزال موجودا لا يجب أن يقال أنه ممكن أن لا يوجد . . وكذلك
ما لم يوجد قط ولا يوجد فى المستقبل أصلا ولا يجوز أن يكون ممكنا
فيه أن يقال انه ممكن أن يوجد وقوم جوزوا ذلك . . فمن جوز ذلك رأى
أن يعلم الله تعالى أحد المتقابلين أنه سيكون على التحصيل فيكون ولا
يرتفع امكانه ولا يكون المقابل له الآخر ولا يرتفع امكانه فيكون فى مقابلة
الآخر لا وجوده دائم لم يزل ولا يزال وجوده ممكنا . . وهذا الراى أنعم
فى الملل من رأى من يرى ذلك . الحروف ص ٩٩ - ١٠٠ .

(١) واستعملنا المثال الذى جاء به أرسطوطاليس . . العبارة

ص ٢١٩ .

تذوقها في آية آمة ٠٠ مثل حديث الخطيب عن نفسه أو نماذج الأقاويل الخلقية أو الاستشهاد بالسنة المكتوبة في الخطابة أو الشهادات بانسان على قول آخر أو نماذج التحدى كالمراهنات والمبايعات (١) بل ان الفارابي يصحح آراء أفلاطون ويرد على ما ينسب اليه من أقوال تتعارض مع التصور الاسلامي مثل خلود النفس والحساب والعقاب (٢) ٠

(١) كمثال حديث الخطيب عن نفسه « كما فعل جالينوس في أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده وينتقص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلدانهم ٠٠ فانه ذكر في كتاب « حيلة البرء » حين ناقض تاسلس الطبيب بأن ذكره خسارة صناعة أبيه وكما فعل في المقالة الأخيرة من كتابه في آراء بقراط وأفلاطون حيث ناقض مندربريس الذي الذي رد عليه شيئا مما في كتابه الخطابة ص ٣٢ - ٣٧ » ٠

الاستشهاد على الأقاويل الخلقية وقد استعمل هذا جالينوس حين يقول انما يفهم قولى أو يستحسنه ويقبله من كان من الأحداث ذكيا مؤثرا الحق وكان على فطرته لم يستعمل بهوى ولا أفسد ذهنه بالآراء الكاذبة » الخطابة ص ٣٤ - ٣٥ ٠٠ الاستشهاد بالسنة المكتوبة في الخطابة « كما التمس جالينوس أن يبين أن القوة الشهوانية في الكبد بأن السنة كانت في بلادهم تجعل عقوبة الزانى نزع كبده » الخطابة ص ٣٦ » ٠

الشهادات بانسان على قول آخر « كما استشهد جالينوس في كتاب أخلاق النفس أن العقل في الدماغ بقول الناس في من استمحقوه أنه لا دماغ له » الخطابة ص ٣٦ - ٣٧ ٠٠ التحدى كالمراهنات والمبايعات وقد ذكر جالينوس أنه كان راهن بعشرة آلاف دينار من يريه من جهة التشريع أن مبدأ العصب من القلب الخطابة ص ٣٨ ٠٠ فمع استعمال الأشياء الخارجية في الخطب ٠٠ وقد ذكر ابن نيقوماخى أن قوما من خطباء الأمم منعوا من أن تستعمل الأشياء الخارجية في الخطب ، ولم يروا أن يستعمل في الخطب غير الضمائر والتمثيلات فقط ، وهو يرى استعمالها » الخطابة ص ٣٩ - ٤٠ » ٠

(٢) « أفلاطون الالهى يقول ٠٠ ومن قال ان لهم وعدا معلوما وهو القيامة وأنهم يبعثون يومئذ صادق في قوله الا أنه غلط في موضع الجنة الواقع عليها الوزن ٠٠ رسالة لأفلاطون الالهى في الرد على من قال أن الانسان تلاشى وفنى بعد موته » ٠

وتظهر مادة البيئة العربية الاسلامية فى الموسيقى الكبير بجوار المادة اليونانية سواء فى الصناعات أو فى أصحاب الصنعة وواضعى العلوم (١) • بل ان المادة العربية هى الأساس أما المادة اليونانية فقد انتقلت الى الجزيرة العربية بحكم الجوار • وبالتالى فانتقال الحضارة اليونانية الى العربية قد تم بعامل جغرافى خالص وليس عن تبعية أو تقليد بل وتظهر بعض المفاهيم الاسلامية غير المباشرة مثل مفهوم الطبيعة ، واللحن الطبيعى ، والتذوق ، وهى كلها مستقاة من الشعر العربى والتى قننها القرآن وهى تختلف عن التذوق الطبيعى عند اليونان سواء عند بطليموس أو ثامسطيوس فما عرفه اليونان بالعلم النظرى عرفه الفارابى بالعلم الذوقى ويعتمد الفارابى على أرسطو فى بيان هذين المستويين من العلم فقد فرق أرسطو بين العلم النظرى بالكليات والتذوق العلمى «العملى» للجزئيات أو كان الفارابى هنا يكشف عن جانب معروف فى المنهج الاسلامى وهو منهج الاستقراء ومنهج

(١) يقول الفارابى مثلا « الآلات المشهورة عندنا » الموسيقى الكبير ص ٣٨ صنف منها يعرف بالصنوبر الخراسانى ويستعمل ببلاد خراسان وما كان بها وفيما حوالها وفى البلدان التى تتوغل الى شرق خراسان وإلى شمالها • وصنف آخر يعرف عند أهل العراق بالصنوبر البغدادى ويستعمل ببلاد العراق وفيما قاربها وما توغل منها الى غرب العراق وإلى جنوبه وكل واحد من هذين الصنفين يخالف الآخر فى خلقته وفى عظمته « المصدر السابق ص ٦٣ » • كما يذكر الفارابى ابن سريج المكي وباعه فى صناعة الموسيقى • المصدر السابق ص ٥٧ - ٥٩ « وأول من استخرجها واستنبطها رجل من أهل صفر سمر قند يعرف بخليص بن أحوص » المصدر السابق ص ١١٦ • « اذا كانت مملكة العرب فى هذا الزمان تحيط بجميع أهل المساكن الطبيعية الا بلاد اليونانيين الخالص وبلاد رومية وما حولها ، وهؤلاء يمكن أن يعرف أيضا أحوالهم بالجوار وبكثرة من يخرج من بلاد اليونانيين ورومية الى بلاد مملكة العرب فيؤدى إلينا أخبارهم ثم من كتب القديماء من اليونانيين فى الموسيقى النظرية • المصدر السابق ص ١١٠ » •

الذوق . . ويقارن الفارابى بين التذوق الموسيقى والحسن
والقبح فى الشرائع والسنن مما يدل على حضور التصور
الاسلامى للعالم وهو يصدد الموسيقى (١) .

ويظهر الجو الاسلامى فى الشرح فى البداية باسم الله
الرحمن الرحيم وبه نستعين وبالصلاة والسلام على سيدنا
محمد وآله وصحبه أجمعين كما ينتهى الشرح بنفس الحمد
والصلاة . . مما يدل على الجو النفسى والحضارى للشرح . .

(١) يذكر الفارابى الألوان الطبيعية للانسان . . الموسيقى الكبير
ص ١٠٧ . . فانهم خارجون على المجرى الطبيعى للانسان خروجا
بينما فى أكثر ما هو للانسان وخاصة من توغل منهم فى الشمال « المصدر
السابق ص ١٠٩ » وقد يبين أن أكثر مما ينسب الى البراعة فى هذا العلم
من القدماء لم يكونوا مرتاضى الأسماع فى جميع ما هو طبيعى للانسان
من النضج والألحان مثل بطليموس التعاليمى فانه ذكر فى كتاب الموسيقى
أنه لا يحس بكثير من ملائمت النغم وأنه اذا أراد امتحانها أمر الموسيقى
الحاذق المرتاض بامتحانه له ثم ثامسطيوس المشهور بالبراعة فى الفلسفة
وهو أحد أجلة أصحاب أرسطوطاليس ومن المتبحرين فى المذهب قال
نصا هكذا : انى أعلم مما تعاطيت من التعاليم أن النغمة التى تسمى
المفروضة موافقة لتسمى الوسطى ولا أمر باتفاقها لقللة ارتياضى فى
المفروضة موافقة لتسمى الوسطى المصدر السابق ١٠٢ - ١٠٣ «
خبرنا ثامسطيوس أنه لا يحس باتفاقهما وأنه قد علم بالعلم النظرى
اتفاقهما ولم يكن ذلك مما ينقصه فى العلم النظرى « المصدر السابق
ص ١١٤ - ١٠٥ وأيضا فان أرسطوطاليس قد قال فى أنا لوطيقى الثانية
ان كثيرا ممن يتعاطى النظر فى الكليات لا يحس بالجزئيات لأن ذلك انما
يحتاج فيه الى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات مثال ذلك صاحب الموسيقى
النظرى فانه ربما لم يكن عنده معرفة كثيرة مما فى علمه من طريق الحس
وان كان قد عرفه فى علمه « المصدر السابق ص ١٠٥ » ومع ذلك فليس
سبيل الطبيعة من الألحان سبيل الشرائع والسنن التى ربما حمل الناس
عليها أو أكثرهم فى بعض الأزمان فيتبع بعضهم فيها بعضا فتستحسن على
سبيل ما تستحسن المألوفة من الأمور، غير أن ما هذه سبيله من يستحسن .
أو مستحسن لا يراعى كيفما اتفقت لكن بأمور يقرن اليها حسنها أو
قبحها فتدوم مدة من الزمان « المصدر السابق ص ٨٤ .

أن ذلك ليس فقط مجرد عادة أو شعار ، ولكن يدل على أن الشرح يتم باسم البيئة الأصلية . وسواء كانت هذه الفواتح والخواتيم من أملاء الفارابي أو من وضع النساخ فإن ذلك لا يؤثر في الجو الاسلامى العام الذى يتم فيه الشرح (١) .

(١) يبدأ كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق بعبارة باسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب العالمين والسلام على نبينا وآله ص ٤١ . وتبدأ رسالة أبى نصر الفارابي فى السياسة بعبارة . باسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله ص ١٨ « بسم الله الرحمن الرحيم » رسالة فى الرد على يحيى النحوى مؤلفات الفارابي ج ٢ ص ١٣٩ « بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين كتاب ما اشترك فى الفص عنه جالينوس وأرسطوطاليس من أمور أعضاء الانسان . المصدر السابق ص ١٤٠ - ١٤١ « بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم » كتاب التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس المصدر السابق ص ١٤٠ - ١٤١ « بسم الله الرحمن الرحيم » بيان فى كيفية القياس وكيفية الاستدلال المصدر السابق ص ١٩١ . مقالة فى قوانين صناعة الشعراء ص ١٩٤ ينتهى كتاب « فلسفة أرسطوطاليس بعبارة » والحمد لله وحده والصلاة على النبى محمد وآله فلسفة أرسطوطاليس ص ١٣٣ وينتهى كتاب تجريد الدعاوى القلبية بعبارة والحمد لله كما هو أهله ومستحقه النهاية ص

يعوذ بالله من عذاب الآخرة شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ص وله الحمد على ما هداانا الى سبيله وأولانا من فضله وخيره نصوص الحكم ص ١٧٦

« تمت التعليقات بعناية فاطر السماوات » والتعليقات ص « والحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين والصلاة على رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين » رسالة فى السياسة ص ٣٤ .

« والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا ورسوله محمد النبى وعلى آله الطاهرين وسلامه والله تعالى حسبنا ونعم الوكيل الحروف ص ٢٢٣ » والحمد لله رب العالمين وحده الملك الحق رب كل شىء وصلواته على سيدنا محمد وآله . الرد على يحيى النحوى ص ١١٥ .

« تم بحمد الله والصلاة على رسوله وآله » كتاب الأخلاق ، جوا مع السير المرضية فى اقتناه الفضائل الانسية « مؤلفات الفارابي ج ٢

تاسعا : - من شروح أرسطو الى مؤلفات الفارابي :

فى تحصيل «السعادة» يتحدث الفارابى أولا عن تصوره للموضوع ثم يقوم بجدل تاريخى للموضوع كما تمسوره الحكيمان أرسطو وأفلاطون « تحصيل السعادة » فى حقيقة الأمر هو الجزء الأول من مؤلف كامل يحتوى على ثلاثة أجزاء . . الثانى فى فلسفة أفلاطون . . والثالث عن فلسفة أرسطوطاليس (١) . . فالفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الاسلامية وليست سابقة عليها ، وهى نتيجة عنها وليست مصدرا لها . . فالموضوع يسبق تاريخه ، والمفكر يأتى قبل السابقين عليه . . هم الذين يشرحوه ولا يشرحهم . . لم يقصد الفارابى من الجزئين التاليين لتحصيل السعادة شرح أرسطو وأفلاطون ، بل عرض لأراء القدماء . . وذكر لمراتبهم . . وان كان أرسطو يقوم بذلك أيضا الا أنه يعكس الترتيب فيذكر أولا آراء السابقين ثم يذكر رأيه بعد ذلك . . وهذا طبيعى لأن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخل فى جدل التاريخ فى حين أن الفارابى خارج عنها وواصف لجدل التاريخ المستقل عنه . . ولم يسع الفارابى لذكر آراء أرسطو وأفلاطون لأنه منصب على الحضارة اليونانية ومتجه بوعيه نحوها ، بل لأن الفلسفة اليونانية بعد ترجمتها أصبحت جزءا من الثقافة العامة وأصبحت ألفاظها جزءا من لغة العصر ،

ص ٢٣٨ - ٢٣٩ « والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم
المصدر السابق ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(١) سماه صاعد كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس
وسماه ابن رشد الفلسفتين وسماه ابن أبى أصيبعة . . كتاب الفلسفتين
لأفلاطون وأرسطوطاليس وسماه القفطى « كتاب فلسفة أفلاطون
وأرسطوطاليس . . الجزء الأول . . تحصيل السعادة حيدر آباد ١٣٤٥ هـ
الجزء الثانى نشرة روزنتال لندن ١٩٤٣ » .

فالاستشهاد بالحكيمن وضرب المثل بهم ممكن كما نفعل نحن في أيامنا هذه بالاستشهاد بمفكرى الغرب على اختلاف اتجاهاتهم (١) . . ويكرر الفارابى نفس الشيء في رسالة في السياسة عندما يعرض لنظرتين أولا ثم يذكر أقوال القدماء ومنهم أفلاطون (٢) .

وكان الفارابى حريصا على اظهار الجانب الانسانى فى فلسفة أرسطو الخاقا بأفلاطون ، فأرسطو أيضا بحث فى «سعادة الانسان» وكماله كما فعل أفلاطون (٣) ومن السهل فعل ذلك خاصا ، وأن الاسلام يعطى الفارابى نظرة انسانية للعالم ، تجعل الانسان يهدف نحو غاية وتحقيق رسالة . . فالأخلاق

(١) والفلسفة التى هذه صفتها انما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس وليس من واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن يعطينا مع ذلك الطريق إليها ، والطريق إلى انشائها متى أختلت أو بادت . . ونحن نبتدىء أولا بذكر فلسفة أفلاطون ومراتب فلسفته ونبتدىء عن أول أجزاء فلسفة أفلاطون ثم نرتب شيئا فشيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها . . ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطانا أرسطو طاليس فنبتدى من أول أجزاء فلسفته . . فتبين من ذلك أن غرضها بما أعطياه غرض واحد وأنها انما التمس فلسفة واحدة بعينها فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها « تحصيل السعادة » . .

(٢) « ونحن الآن ذاكرون من أقاويل القدماء وأهل الفضل صدرا يكون خاتمة لقولنا هذا فان للحكايات والنوادر والأمثال فى مثل هذا الفن غناء عظيم فنقول قال أفلاطون . . . « رسالة فى السياسة ص ٣٤ » . (٣) أرسطو طاليس يرى كمال الانسان ما يراه أفلاطون وأكثر ، غير أنه لما لم يكن ذلك بينا من قبل نفسه ولا كان مما يسهل بيانه ببرهان يحصل فيه يقين رأى أن يبتدىء مما قبل الوضع الذى ابتدا فيه أفلاطون ورأى أن المطلوبات الأول عند الجميع والتى يراها الجميع خيرات متشوقة بالطمع منذ أول الأمر . . أربعة : سلامة الأبدان ، سلامة الحواس ، سلامة القدرة على تميز الأشياء ، سلامة القوة على السعى فيما يكون به سلامة هذه « فلسفة أرسطو طاليس ص ٥٩ » . .

الغائية التي يوحد من خلالها الفارابى أرسطو وأفلاطون تأتية من تصوره الاسلامى للعالم . . وتأکید الفارابى نوع من المعارف الضرورية بالفطرة اللازمة للسلوك الخلقى هو أيضا تأكيد اسلامى خالص لما كان الاسلام دين الفطرة . ان تحويل الفارابى الأخلاق الأرسطية الى أخلاق اشراقية صوفية ذوقية هو ادخال لأرسطو فى تصور الفارابى الخاص حتى تكتمل أخلاق الطبيعة فى أخلاق الروح . . ويسمى الفارابى العلم الالهى عند أرسطو العالم الارادى ويحول الالهيات الى أخلاقيات وبالتالي تصبح العلوم لديه ثلاث . . علم المنطق ، والعلم الطبيعى ، والعلم الارادى ، وذلك تأكيد على الأساس الخلقى للتوحيد (١) وتستمر هذه النظرة الاشراقية فى المعرفة فى شروح الفارابى على أعمال أرسطو أو أعمال تلاميذه واعتبار الرياضة والمجاهدة شرط المعرفة القلبية (٢) .

وفى كتاب « فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة يحدد الفارابى الفلسفة بأنها الفلسفة التى أخذت عن أرسطو

(١) فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٢ .

(٢) أن شاهرى المعرفة أشبه من أن يطير اليه كل طائر وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر . شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ، ينبغى لمن يتكلم بعلم الحكمة أن يكون شابا فارغ القلب غير ملتفت الى الدنيا صحيح المزاج محبا للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئا من أسباب الدنيا ويكون صدوقا لا يتكلم بغير الصدق وأن يكون محبا للانصاف . . بالطبع لا بالتكلف ، ويكون أمين متدينا عاملا بالأعمال البدنية والوظائف الشرعية غير مخل بواجب منها فمن أخل بواجب من الواجبات التى أمر نبي من أنبياء الله تعالى بها ثم ورد على الحكمة فهو أهل لأن يهجر ويترك ولا يستنكف عن التعليم فان سقراط كان كثيرا ما يستفيد من تلامذته وأفلاطون كذلك وأرسطو طاليس كذلك . . فان العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله طريقه .

أى أنه يحول تاريخ الفلسفة الى فلسفة عامة والتاريخ الى عقل . . فالمادة يونانية ولكن بناءها النظرى اسلامى . . .
ففى تحديد الفارابى لأسماء الفرق الفلسفية طبقا لاسم الرجل المعلم للفلسفة (الفيثاغورية) أو لاسم البلد (القورينائية) أو لاسم الموضوع (الرواقية) أو للتدبير الذى كان يتدبر (الكلبية) أو للأراء فى الفلسفة (المانعة) أو للأراء فى الغاية من الفلسفة (اللذة) أو للأفعال التى تظهر بتعلم الفلسفة (المشاؤون) . . فان الفارابى إنما يتبع طريق المتكلمين ، وتسمية الفرق أشعرية أو سنة وشيعة ومعتزلة وخوارج ومرجئة . . الخ . . وحين يتحدث الفارابى عن الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فإنه يجعلها معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله . أما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان (١) . .

وفى كتاب الفارابى «مقالة فى معانى العقل» يدخل الفارابى مادة من البيئة الاسلامية بالإضافة الى المادة اليونانية مما يدل على أن الفارابى لا يبحث عن مصدرالمادة بقدر ما يبحث عن المادة ذاتها بصرف النظر عن مصدرها ، وأن مصدر المادة قد يكون خارجيا يونانيا وقد يكون داخليا اسلاميا ، بل ان المادة الاسلامية تأتى قبل المادة اليونانية . يذكر الفارابى ستة معان للعقل : الأول الذى يقوله الجمهور فى الانسان أنه عاقل ويعنى به النقل . . وربما امتنعوا عن ذلك لأن

(١) فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص (٦٢)

(٢) مقالة فى معانى العقل . . المجموع .

العقل فى حاجة الى دين والدين عندهم هو الفضيلة ، فالعقل هو الفاضل المستنبط للخير . . أما الذى يستعمل العقل فى استنباط الشر فانه يكون ماكرا أو داهية . . وهو أيضا ماكان يعنيه أرسطو . . فالعقل هو العقل العملى الأخلاقى الدينى المتفق مع المعنى العادى عند الجمهور والذى أشار اليه أرسطو . فالبيئتان اليونانية والاسلامية هنا متحدتان فى هذا المعنى . . والثانى هو العقل الذى يريده المتكلمون فيقولون هذا يوجبه أو ينفيه العقل ويعنون به المشهور عند الجميع ، هو معنى مستمد من البيئة . . . الاسلامية الخالصة . . . والثالث هو العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان أى العقل المنطقى البرهانى وهو قوة النفس التى يحصل بها الانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة لا عن قياس ولا عن فكر بل بالقطع والطبع . . وهو العقل البديهى الذى يقره الاسلام كنور للفطرة . . والرابع هو العقل الذى يذكره أرسطو فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، وهو العقل التجريبي وهو جزء من النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء بعد طول تجربة ، وهو أيضا العقل العملى الذى ظنه المتكلمون أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان .

يصحح الفارابى خطأ المتكلمين ويفصل بين العقل العملى والعقل النظرى من جراء خلط المتكلمين بينهما وردهم العقل النظرى الى العقل العملى . : والخامس هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس وهو على أربعة أنواع عقل بالقوة ، وعقل بالفعل . . وعقل مستفاد ، وعقل فعال . . ولا يرى الفارابى أى مانع من قبول هذا العقل وقسمته لأن العقل طبيعى فى الانسان ونورا أودعه الله فيه . . ثم يظهر هذا النور بالتعليم ويستفيد العلم . . أما العقل الفعّال

فهو ما يقال فى الحضارة الاسلاميه وخاصه فى الجانب الاشراقى فيها ، اللوح المحفوظ الذى وضع الله فيه كل المعارف والعلوم والذى منه ينهل الأنبياء . . والسادس هو العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعه ، وهو أيضا العقل المفارق الذى وصفه المسلمون على أنه الملا أو حتى الاله (١) .

وعندما يحدد الفارابى العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفه فانه يذكر أربعة آراء . . الهندسة عند أفلاطون ، والأخلاق عند ثاوفرسطس مستشهدا بقول أفلاطون وأبو قراط فى صحة الأبدان ، وعلم الطبائع عند بواتيس من صيدا ، وأخيرا المنطق عند أندرونيقوس تلميذ أرسطو . . ويضيف الفارابى «وليس ينبغى أن يزول واحد من هذه الآراء مما يدل على النظرة التكاملية الاسلاميه بين العقل والطبيعه والأخلاق (٢) » . .

وفى تحديد الفارابى لمعرفة السبيل التى يسلكها من أراد الفلسفه أن يركز على القصد الى الأعمال وبلوغ الغايه . . القصد يكون بالعلم وتمام العلم بالعمل . . وبلوغ غايه العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب الى فهمنا . . . وبلوغ الغايه فى العمل يكون باصلاح الانسان نفسه ثم اصلاح غيره (٣) .

(١) فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفه .

(٢) المصدر السابق .

(٣) وأما قياس أرسطو فينبغى أن لا تكون محبته له فى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق والا يكون له مبغضا فيدعوه ذلك الى كذبيه . . وأما قياس المعلم فينبغى أن لا يظهر تسلطا شديدا فان التسلط الشديد يدعو المتعلم الى بغضه لمعلمه وما يأخذه من المعلم بالتواضع المفروض يدعو الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفه ص (٦٤) .

.. بل ان الفارابى فسر منطق أرسطو تفسيراً أخلاقياً ويؤسس القياس على تهذيب النفس فى وصفه للحالة التى يجب أن يكون عليها من يوجد عنده الفلسفة .. فالمنطق تربية تحتاج الى شدة الحرص والدوام وقلة التشاغل بغير العلم ... واذا كان علاج الأبدان يزيد العمر كما يقول بقراط .. فالأولى علاج النفس .. ومن الأشياء التى يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو - التى يحصيها الفارابى - المنفعة فى علمه .. فالعلم له غاية عملية وليس مجرد علم نظرى ..

وفى «التنبيه على سبيل السعادة» لا يذكر الفارابى أرسطو وأفلاطون على الإطلاق مع أن السعادة موضوعهما ، بل يعتمد الفارابى على الحسن والقبح العقليين ، وهى النظرة الإسلامية الخالصة ، فاذا ما أزمع الفارابى على كتابة عمل آخر يتعرض فيه لكتابات القدماء فان العمل يأتى فى النهاية بعد العرض النظرى الاسلامى الأول كنماذج من دراسة الأوائل سواء فى الترتيب والبناء .. أو فى الألفاظ والعبارات (١) ..

ويعرض الفارابى فى رسالة فى اثبات المفارقات

= وفى السياسات المدنية يتحدث الفارابى عن الملائكة كجواهر مقارنة ، ويصف الحكماء بأنهم المؤمنون مما يدل على تطبيق النظريات العقلية الخالصة على الموضوعات الإسلامية وإيجاد التقابل الحضارى بين الموضوعات ..

(١) ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب للصناعى ونحن اذا كان قصدنا أن نلزم فيه الترتيب الذى يوجب الصناعة فقد ينبغى أن نفتتح كتاباً من كتب الأوائل به يسهل الشروع فى هذه الصناعة بتعديد أصناف الألفاظ الدالة فيجب أن نبدأ به ونجعله تالياً لهذا الكتاب التسمية على سبيل السعادة ص

لموضوعات الوجود والعقول والقوى السماوية والنفوس دون أية اشارة الى أرسطو وأفلاطون ويعتمد على البراهين العقلية الخالصة . . وكذلك فى «التعليقات» . . يتحدث عن الحكماء بوجه عام دون اشارة الى انتماءاتهم الحضارية ويشير الى القدماء فى مقابل المحدثين وتظهر عملية التراكم الحضارى التى تصل ذروتها عند الفارابى . .

وفى آراء أهل المدينة الفاضلة ، وهو عمل الفارابى الذى بدأه فى بغداد وأنهاه فى دمشق ليست به اشارة واحدة الى أفلاطون أو أرسطو أو اليونانيين بوجه عام - وموضوعاته الأربعة عن الله والعالم والنفوس والمجتمع موضوعات اسلامية . . فما نفى اليونانيون عن الله الشرك والتعدد والحد ولا جعلوا وحدته عن ذاته ، ولا حصنوه بأنه عالم حكيم أو بأنه حق وحى وحياة ولا تحدثوا عن عظمتة وجلاله ولا عرفوا الوحى والرؤية . .

وكثير من مؤلفات الفارابى تنتهى بنظرة دينية للعالم كما انتهى الجمع بين رأى الحكيمين «بالأخرويات» البعث والحساب والعقاب . . «فى تجريد الدعاوى القلبية» تنتهى بنظرة دينية للعالم وتعرض نظرية الاتصال والحصول على السعادة وتنتهى باعلان قواعد الايمان Credo عن المعجزات والأنبياء والشرائع . . فاذا كان العمل منتحلا فانه يدل على رغبة البيئة الاسلامية فى اكمال ما تركه أرسطو ناقصا أو اظهار ما تركه أرسطو خافيا أو ابراز ما تركه أرسطو هامشيا . . وقد قام الفارابى بنفس الشئ مع تلميذ أرسطو زينون الكبير اليونانى فى شرح رسالته وكيف جعل موضوعاتها بناء اسلاميا محكما وهى : الدلالة على وجود المبدأ الأول ، الكلام فى صفاته ، الكلام فى النبوة ، الشرع ، المعاد . . ولا تهم

أيضا قضية الانتحال لأن المهم هو التعبير بأي وسيلة ما ، عن
التصور الاسلامي الجديد للعالم . . وقد قام النصارى بشرح
الرسالة أيضا لنفس الهدف اذ أن الشرح وظيفه حضارية في
كل بيئة ثقافية متدينة . ليس السؤال اذن هل قال زينون
بالنبوة والشرائع ، وبالترغيب والترهيب ، وبالثواب والعقاب
وبالعلم الدني وبالصلاة والزكاة . ولكن السؤال هو اكمال
زينون بما نقص عنه من أجل التعبير عن تصور كلى وأشمل
وهو التصور الاسلامي (١) .

وفى المؤلفات التى يكتبها الفارابى والتى لا يبدو منها
شرح أرسطو على جهة التعليق أو التلخيص فانه يشير الى
أرسطو أيضا باعتباره فيلسوف العصر - وباعتبار انتساب
الشارح لأهم تيار فيه وهو التيار العقلانى . . فالشرح
اختيار لمذهب وتبينه والدفاع عنه وبالتالي فهو تأليف غير
مباشر . . وتظهر الموضوعات الاسلامية فى هذا النوع من
التأليف بجوار أرسطو وكلاهما داخل الفارابى ، فيلسوف
الحضارة الذى يجمع بين البيئتين .

(١) وأن المعجزات حتى ممكنة الوجود فى الأنبياء ، وأن الدعاء حق
واجب ويستنفع به وأن الرؤيا والمنامات حق وأن ما يوصف به الأنبياء عن
احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق وأن اخبارهم
بالمقبيات حق وأن العبارة واجبة وأن ما يأتى به الأنبياء من الشرائع والأحكام
والأمر والنهى حق واجب وأن الكمال التام للانسان انما هو بالعلم والعمل
معا ، وأن الدرجة الرفيعة والسعادة العظمى انما هى معدة لألى الحكمة
الحقيقية ، والحمد لله كما هو أهله ويستحقه . (تجريد الدعاوى القلبية) .

قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى : رأيت لزينون الكبير تلميذ
أرسطوطاليس وللشيخ اليونانى رسائل قد شرحها النصارى شرحا تركوا
بعضها وزادوا فيها فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح نص . . فأول
هذه رسالة لزينون الكبير اليونانى شرح رسالة زينون اليونانى .

٠٠ وتظهر المادة الاسلامية فى النهاية ٠٠ كما هو الحال فى احصاء العلوم كختم العمل الفلسفى ودليل عليه وطابع له ٠٠ اذ يتحدث الفارابى عن العلم الالهى ويصف الموجود الأول وصفاته وأفعاله ٠٠ فتبطل نظرية المحرك الأول ، وتظهر العناية الالهية وتبطل نظرية قدم العالم ويظهر الخلق ٠ كل ذلك بداية بالاستشهاد بأرسطو ونهاية بالتصور الاسلامى للعالم ، فأرسطو هو البداية ، والاسلام هو نقطة البدء التاريخية ، والاسلام هو التصور الفلسفى العام ٠٠ أرسطو هو حضارة العصر ، والاسلام هو فلسفة الحضارة الشاملة (١) ٠٠

وفى فصوص الحكم يتحدث الفارابى عن واحد وستين مسألة ليس من بينها اشارة واحدة الى أرسطو أو أفلاطون ،

(١) « ويبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه فى الوجود وأنسه (الموجود الأول الذى أفاد كل واحد سواء الوجود وأنه هو الواحد الأول الذى أفاد كل شيء سواء الوحدة وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواء الحقيقة) وعلى أى جهة أفاد ذلك وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه (وباسم الحق ومعناه) ٠٠ من كل شيء يقال فيه انه وأخذ أو موجود أو حق سواء ثم يبين أن هذا الذى هو بهذه الصفات هو الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدسست أسمائه ثم يمضى بعد ذلك فى باقى ما يوضح به لله الى أن يستوفىها كلها » احصاء العلوم ص ١٠٠ .

« ثم يمضى فى احصاء باقى أفعاله عز وجل فى الموجودات الى أن يستوفىها كلها ويبين أنه لا جود فى شيء منها ولا خلل ولا تناقض ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ٠٠ وبالجملة لا نقص فى شيء منها ولا شر أصلا ص ١٠١ ، ٠٠ ثم يشرع بعد ذلك فى ابطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله ما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم واليقين الذى لا يمكن أن يداخل الانسان فيه ارتياب ، ولا يخالجه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا ص ٢٠١

وكلها أيضا موضوعات في المنطق والطبيعيات والالهيات
تحدث فيها أرسطو وله فيها آراء ونظريات .. ثم تظهر
الموضوعات الاسلامية داخل نظرية الفيض مثل الفص
السادس عشر عن الأحدية والربوبية والعرش والكرسى
والسماوات .. فى جو صوفى رمزى خالص وكأن الفارابى
قد أصبح ابن الفارض أو ابن عربى (١) .

وتظهر موضوعات اسلامية أخرى كالنبوة والمعجزات
واللوح المحفوظ والملائكة الرسل ، والملائكة والروح
القدسية ، والوحى ، والعلم ، واللوح ، والكتابة
والقضاء (٢) ..

كما يتحدث الفارابى عن الثواب والعقاب والجنة والنار
والطاعة والمعصية .. ثم تظهر المصطلحات الاسلامية
والعبارات القرآنية فيتحدث الفارابى عن الحق تعالى وليس

« (١) لحظات الأحدية نفسها فكانت قدرة فلحظت القدرة فيلزم العلم
الثانى المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر
يجرى به القلم على اللوح فتتكرر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى
ويلقى الروح والكلمة وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش والكرسى
والسماوات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق
يلتفت منه الى عالم الأمر يأتونه كل فردا .. فصوص الحكم
ص ١٣٦ - ١٣٨ .

(٢) لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة
نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى واللوح ملك روحانى ، والكتابة تصوير
الحقائق بالقلم يتلقى ما فى الأمر من معانى ويستودعه اللوح بالكتابة
الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح .. أما القضاء
فيشتمل على مضمون أمره الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل
بقدر معلوم ، ومنها يسير الى الملائكة التى فى السماوات ثم يفيض الى
الملائكة التى فى الأرضين ثم يحصل المقدر فى الوجود .. فصوص الحكم
ص ١٦٤

فقط عن واجب الوجود .. ويستعمل الفارابي عبارات قرآنية مثل فانظر الى الحق ، فانك لاتحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لايبقى الا وجهه .. ومثل النفس المطمئنة برية قدسية أو قالت لها أف .. ويستعمل عبارات أخرى مرسلة وردت في الحديث النبوي مثل .. فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .. فاتخذ لك عند الحق عهدا ، الى أن تأتية فردا (١) .

.. ثم تظهر الآيات القرآنية نصا مستشهدا بها على أن أمارات الصنعة تؤدي الى الصانع ، ومنهيا بها عمله كله (٢) ولا ينسى الفارابي التاريخ الاسلامي فيضرب المثل بأبي بكر وعمر على التقدم بالرتبة والشرف وبارادة الله على استحقاق الوجود (٣) .

وفي « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » يتضح موقف الفارابي الفلسفي العام وهو التقييم والحكم طبقا لمعيار التبعية أو التقليد (٤) ..

(١) فصوص الحكم ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) « سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ، وكل شيء هالك الا وجهه » المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٧٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٤) اتفق لي لقاء أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني فشكوت اليه حالي تلك وعرفته صدق رغبتى في الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح وسألته أن يكشف لي مما يصح من ذلك ، ويبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الأولين وأجانبى الى ما التمسته ، وجعل يقف على أصل أصل وقانون قانون مما به يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاربني وأحاربه ، ويراجعني وأراجعه في ذلك الباب .. « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ٨٨ - ٨٩ » .

• • بعد حيرة أبي اسحق ابراهيم بن عبد الله البغدادي في علم النجوم ومعرفة الخطأ من الصواب • • وعدم ايفاء كتب القدماء بالفرض يتحدث الفارابي عن ثلاثين موضوعا ليس بها اشارة واحدة لليونان ، أفلاطون أو أرسطو وكلها موضوعات مثل العلم والصناعات والتشايه والأسباب والتجارب والممكن والمستحيل والأسماء والأجرام والكواكب ووجود الأشياء في العالم عن سبب أو اتفاق ، كلها تحدث عنها أرسطو دون أن يذكره الفارابي • • ويصدر الفارابي أحكاما مثل : العلم الالهي أفضل العلوم وهي نظرة اسلامية خالصة وينتهي الى أن هذا العالم علم النجوم ، كله ظن وحسبان واستحسان ومعرفة ، والاشتغال به اما لتفكر ولولوع واما لتتق وتتشوق وتعيش به ، واما لحزم مضط وعمل بما قيل أن كل مقول محذور منه « وهو رأى اسلامي مستنير لا يحرم ولا يحلل ولكنه يجعله مندوب للعلم به ولما قد يأتي منه من فائدة •

وفي المسائل الفلسفية والأجوبة عليها ، أو كما تسمى أحيانا «المسائل المتفرقة يذكر الفارابي اثنين وأربعين مسألة لم يذكر أرسطو فيها الا مرة واحدة في المسألة الثانية والثلاثين في حدة النفس « (١) وكلها في المنطق والطبيعيات والالهيات ولأرسطو فيها باع طويل • • ويذكر الفارابي أحيانا اسم كتب أرسطو دون شخصه كما يفعل في ذكر قاطيغورياس في تحديد مقولة أن يفعل وأن ينفعل • • كما يذكر أيضا كتاب القياس لتحديد الموضوع والمحمول ، وأيساغوجي في تحديد الجوهر والفرض (٢) • ثم يعتمد

(١) المسائل الفلسفية والأجوبة عليها ص ١٠٨ •

(٢) المصدر السابق ص ٩٤ ، ص ١٠١ ، ص ١١٠ •

الفارابى على العقل الخالص والعلم فى تحديد موضوعاته الفلسفية مستقلا عن أرسطو واليونان ٠٠ ثم تظهر البيئية الاسلامية والأمثلة الاسلامية مثل قوله عن الله سبحانه أنه لا ثابت مثلا للاسم عندما يرفع الشئ عن أمر موجود وان لم يكن من شأن الشئ أن يوجد فيه أصلا لا فى كله ولا فى بعضه (١) ثم تظهر الآيات القرآنية فى النهاية يستشهد بها الفارابى فى معنى الجن ثم تأويل هذه الآيات بما يتفق مع العقل والعلم (٢) ٠٠

وفى عيون المسائل «يتحدث الفارابى بنفسه عن حوالى اثنين وعشرين موضوعا تضم كل أقسام الحكمة من منطق وطبيعيات والهيئات دون اشارة مرة واحدة الى أرسطو مما يدل على أن الفارابى قادر على التجريد التام بصرف النظر عن البدايات التاريخية والفلسفات الحضارية ٠٠٠

ويشير الفارابى مرة واحدة الى أفلاطون رافضا نظريته فى خلود النفس قبل البدن فى آخر الموضوع الثانى والعشرين فالشرح هنا رفض وليس قبول ٠٠ كما يرفض الفارابى نظرية تناسخ الأرواح التى تجيز انتقال النفس من بدن الى آخر ولا يشير الى أفلاطون أو الى المصادر التى استقى أفلاطون نظريته منها ٠٠

ثم يقول الفارابى بخلود الروح معلنا تصوره للعالم

(١) المصدر السابق ص ١١٢ ٠

(٢) « استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا » ٠ وأيضا « رب أنظرني الى يوم يبعثون ، قال انك من المنظرين » ٠٠ المصدر السابق ص ٩٠ - ٩١ ٠

بصرف النظر عن المعلم الأول (١) . «ويقول أيضا بالعناية
الالهية بصرف النظر عن حركة العالم نحو الله وعشقه
له (٢) ثم تظهر العقائد الاسلامية في آخر العمل مثل الخلود
والحساب والعقاب والعناية بصرف النظر عن أرسطو والفكر
اليوناني للاعلان عن التصور الاسلامي للعالم .

وينخصص الفارابي بعض أعماله للموضوعات الدينية
من أولها الى آخرها كما هو الحال في «كتاب الملة» فيشبه الملة
الفاضلة بالفلسفة ويوحد بين أشرف شيء في الحضارة الجديدة
وهو الدين وأشرف شيء في الحضارة القديمة وهي
الفلسفة كما يتحدث عن الله كنموذج للتأسي ، وفي الشيء
الذي ينبغي أن يوضع لها (٣) . كما أنه يذكر دعاء عظيما ،

(١) وللنفس بعد موت البدن سمادات وشقاوات ، وهذه الأحوال
متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة وذلك لها بالوجوب والعدل كما
يكون انسان يحسن بتدبير صحة البدن ففي تلك الجهة يأتي مرض بدنه
« عيون المسائل » .

(٢) والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى وكل ميسر لما خلق له . .
وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد وكل كائن
فبقضائه وقدره والشرور أيضا بقدره وقضائه لأن الشرور على التبع للأشياء
التي لا بد لها من الشر ، والشرور واصله الى الكائنات الفاسدات وتلك
الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات
الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لأجل اليسير
من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام . عيون المسائل
ص ٧٥

(٣) يقول الفارابي في آخر الكتاب « فانه يكفي الانسان من الرحمة
أن لا يظلم ومن السخاوة أن يولى ، ومن الحياة أن لا يحلم . . وجماع هذه
الفضائل ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم . . أرد للناس من نفسك
ما تريد لهم لك » كتاب الأخلاق جوامع السير المرضية في اختفاء الفضائل
الانسية ص ٢٣٨ - ٢٣٩ مؤلفات الفارابي ص ٢ .

ويستفتح باسم الله الرحمن الرحيم . . . اللهم (١) ثم يحكى
الفارابى عن بعض القصص معتمدا على القرآن (٢) . .

كما يتحدث عن أولى العزم من الرسل وعن خلق آدم وعن
الجن والحب معتمدا على الشواهد النقلية (٣) أى أن الفارابى
يمكنه دراسة موضوعات بيئته الخاصة باستقلال تام عن
البيئة اليونانية . . كما يبدو الفارابى وكأنه أحد كبار
الصوفية وكاتبى السيرة النبوية مما يدل على أنه أيضا مؤلف
داخلى بيئى بالرغم من اطلاعه على ثقافات العصر (٤) .

(١) كتاب الملة ونصوص أخرى ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٧٩ .

(٣) « وكذا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك كذلك
نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد أتيناك من لدنا ذكرا » ، « لقد كان
عبرة لأولى الألباب » « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تصلها
أنت » ، « وأسبغ عليكم نعمنا ظاهرة وباطنة » « أولو العزم من الرسل »
المصدر السابق ص ٧١ - ٧٢ .

(٤) أن الله تعالى خلق آدم على صورته ، « ولقد خلقنا الانسان من
سلالة من طين وجعلناه نطفة فى قرار مكين » ص ٩٨ ، « الرتللك آيات
الكتاب المبين » انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » المصدر
السابق ص ٩٨ - ١٠٢ .

الفصل الرابع

الفارابي والتوفيق

سعيد زايد

دراسة لكتابه الجمع بين رأيي الحكيمين

أولا - حياة الفارابي ومؤلفاته :

١ - اختلف المؤرخون في نسب الفارابي ، فقال ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنبياء» ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وقال ابن خلكان في «وفيات الأعيان» ان اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ . وقال القفطى في «أخبار الحكماء» ان اسمه أبو نصر محمد ابن طرخان . ووافقه على ذلك البيهقي . وقال ابن النديم في «الفهرست» ان اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان . وقال القاضى صاعد بن أحمد الأندلسى في «طبقات الأمم» ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن نصر ، وقال في مكان آخر من نفس الكتاب انه أبو نصر محمد نصر .

يتضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وان كانوا قد اختلفوا في ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم ان اسمه «محمد» .

وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابي على أنه تركى الأصل ، ولكن ابن أبي أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسى المنتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» : أنه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما » . واذا صح أن أباه

كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بهم التاريخ . ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال» .

وينسب الفارابي الى بلدة فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال انه من بلدة فارياب من أرض خراسان . وبديهي أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابي لا الفارابي . وبذا يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب .

ولقد كان الفارابي يهوى التنقل والأسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته الا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف الى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئاً يروى الفلة عن طفولته وشبابه ، بل انهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده الى بغداد ، وبذا تظل في حياة الفارابي فترة غامضة قد يجلوها كشف علمي .

وقد نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الاسلامية من فقه وحديث وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية . ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبب بن لسانا يدخل في باب الأساطير . وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ، ويتضح ذلك من تحليله لكلمة « السفسطة » في كتابه احصاء العلوم ، ولقد نال الفارابي — أيضا — قسطاً من الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة ، ولعله لم يتجه اليها الا متأخراً . ولقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه عني بدراسة الطب عناية خاصة . ولكن أستاذنا الدكتور ابراهيم مذكور — في مقاله عن الفارابي

فى موسوعة تاريخ الفلسفة الاسلامىة الصادرة باللغة الانجليزية فى باكستان - لاىقر هذا القول •

وكان دخول المعلم الثانى مءىنة بغداد حوالى ٣١٠ هـ ، وعمره حىئئذ ىناهز الخمسین ، وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حىاة الفارابى ، مرحلة النضج الكامل ، والتأثیر فىمن یتصل به • وفى بغداد التقى بالباحثین من مناطقة ولغویین ، فدرس على أبى بشر متى بن یونس ، ومالبث الفارابى أن تفوق علیه •

وتوجه الى حران فأخذ المنطق أیضا على یوحنا بن حیلان ، ولقد سمى بالمعلم الثانى لما انتهى الیه من منزلة ممتازة • وقد تتلمذ علیه یحىی بن عدى المنطقى المشهور •

ورجع الفارابى مرة أخرى الى بغداد ، كما یذكر ابن خلکان ، فقرأ علوم الفلسفة • وأقبل على كتب أرسطو مستخرجاً معانیها ، بعد أن قرأها عدة مرات • ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هى : «انى قرأت هذا الكتاب مائة مرة» • ویقال انه ذكر أنه قرأ السماع الطبعى لأرسطو أربعین مرة ، ومازال محتاجاً الى معاودة قراءته •

وحسب رواية ابن خلکان ألف الفارابى معظم كتبه فى بغداد • ونرى أن هذه الرواية صادقة ، لأنه قضى فى بغداد ما یقرب من عشرين عاماً من سن نضجه العملی •

وبعد أن قضى المعلم الثانى هذه الفترة فى بغداد ، توجه الى حلب وعاش فى كنف سیف الدولة ابن حمدان ، والتقى فى بلاطه بعلماء الاسلام من كل جنس وثقافة ، لغویین وأدباء وفلاسفة •

٢ - وقد ذكر بعض المؤرخين أن للفارابي شعرا ، فقد روى ابن خلكان في «وفيات الأعيان» هذه الأبيات :

أخي خل حيز ذي باطل وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا وما المرء في الأرض بالمعجز
ينافس هذا لهذا على أقل من الكلم الموجز
وهل نحن الا خطوط وقعن على نقطة وقع مستوفز
محيط السموات أولى بنا فماذا التنافس في مركز

وهذه الأبيات رواها أيضا ابن أبي أصيبعة . ولكن ابن خلكان نفسه يشك في نسبتها الى الفارابي ، ويقول في ذلك :
« ورأيت هذه الأبيات في الخريدة منسوبة الى الشيخ محمد بن عبد الملك الفارقي البغدادي الدار » .

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية ، ضمن دعاء أورده على لسان الفارابي ، هي :

يا علة الأشياء جمعا والذي
كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز
في وسطهن من الثرى والأبحر
انى دعوتك مستجيبرا مذنبنا
فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من
كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروى أيضا هذه الأبيات :

لما رأيت الزمان نكسا وليس في الصحبة انتفاع

كل رئيس به ملال وكل رأس به صداد
لزمت بيتى وصنت عرضا به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحا لها على راحتى شعاع
لى من قواريرها ندامى ومن قراقيرها سماع
وأجتنى من حديث قوم قد أقفرت منهم البقاع
وقد ذكر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
فى كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» بعض أبيات
شعرية للفارابى عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة،
مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) ، هى :

بزجاجتين قطعت عمرى وعليهما عولت أمرى
فزجاجة ملئت بحبر وزجاجة ملئت بخمر
فبذى أدون حكمتى وبذى أزيل هموم صدرى

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم
الثانى لا يعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه
أم من نظم غيره ، ذلك أن ما فى أيدينا من كتب الفارابى
نفسه لا يشير الى شىء من ذلك . وكل اعتمادنا فى هذا
الموضوع على كتب المؤرخين . وقد شك ابن خلكان نفسه ،
كما ذكرنا ، فى الأبيات التى رواها منسوبة الى الفارابى .
ويضيف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق الى ذلك قوله :
« نحن نشك فى صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابى لما
فى أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما
فى معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » .

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة
علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره
الفلسفية . ولكننا قبل الكشف عن هذه الآثار والمشور على

بخصوص صحيحة لانستطيع أن نجزم بأنه كان شاعرا . ومن
يدرى لعل البحث العلمى يكشف عن هذا الموضوع فى يوم من
الأيام .

٣ - وقد ألف الفارابى معظم كتبه فى الفترة التى
قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق ، حسبما قال ابن
خلكان ، كما ذكرنا . وهذه الفترة هى فترة النضوج فى
حياة المعلم الثانى . ولذا فانه ليس هناك جدوى فى محاولة
بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيبا زمنيا ، بخاصة وأنه
من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره
ولا فى الآراء التى قال بها .

واذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى أصيبعة ،
فانا نقول معهما ان مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ،
وان كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه
كالكندى والرازى والطبيب ، فانه من ناحية أخرى يقع بعض
التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد
تحت اسمين مختلفين أو أكثر .

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع ،
مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا ولعل السبب فى ذلك
يعود الى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع فى رقاع
منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من
الكتب الطويلة والرسائل المتصلة الا القليل الذى لا يلفت
النظر .

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى
تركها الفارابى اليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » وكتاب
« المفارقات » .

وقد انتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، وانتقلت الى الأندلس فى الغرب، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها الى اللغة اللاتينية ، وكذا الى اللغة العبرية . وحفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة ، وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثانى الى الاسكولائية والمسيحية ، وبدأ المشتغلون بالفلسفة فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها الى بعض اللغات الأوروبية الحديثة .

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر هام فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام بن داود الطليطلى (١١١٠/٥٠٣ - ١١٨٠/٥٧٥) الذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو .

وكتب المعلم الثانى من الممكن تقسيمها الى قسمين متساويين ، على وجه التقريب : قسم المنطق ، وتدور أبحاثه حول أجزاء كتاب «الأرجانون» ؛ وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزاءها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة . ومن هذا القسم يستطيع الباحث أن يأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها .

ثانيا - كتاب الجمع بين رأى الحكيمين :

ان مسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابى وظهرت فى المدرسة الاسكندرانية بوجه خاص وفى المدارس اليونانية المتأخرة

بوجه عام • فقد لاحظ فورنريوس أنه يوجد فى مؤلفات أستاذه أفلوطين خلط بين آراء الرواقيين والمشائين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال المدرسة الأسكندرانية ، وان لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابى فى الجمع والتوفيق •

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الاسلامى ، فالمسلمون كانوا دائما منحازين الى المذاهب المتوسطة ، فقد وجد المذهب الأشعرى رواجاً عظيماً فى المحيط الإسلامى لتوسطه بين أصحابه وأصحاب النقل ، ووجد المذهب الشافعى نجاحاً ، أيضاً ، لتوسطه بين الحنفية والمالكية ، ويرجع الفضل الى الغزالى فى ادخال التصوف فى صميم العقيدة الإسلامية ، حين نحى جانبا وحدة الوجود كما رآها الحلاج ، ومادية الذين ينكرون العقل والحدس • ولقد كان الفارابى يريد أن يدرس كل شىء ، وكان يميل الى النظر فى الأمور من كل ناحية ، والى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة • وكان يسعى الى التوحيد والتعميم ، وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح فى أسلوبه ومنهجه • وهذا هو ما جعله مقرباً بين آراء الفلاسفة ، وموفقاً بين النظريات المختلفة ، فالحقيقة الفلسفية — عند واحدة ، مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات •

دافع الفارابى بحرارة عن وحدة الفلسفة ، وذكر فى دفاعه البراهين الدامغة ، وكتب فى ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها الا رسالة واحدة ، هى موضوع بحثنا ، وهى «كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو » •

ولهذا الكتاب قيمة تاريخية — كما يقول محقق النسخة التى اعتمدنا عليها فى العرض — فهو يبين لنا الى أى مدى

اطلع الفارابى على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية ، ولاسيما كتب أفلاطون وأرسطو ، بالاضافة الى «تساقيات» أفلوطين ، دون أن يعلم أنها له . والنسخة التى اعتمدنا عليها من تحقيق الدكتور البير نصرى نادر أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية وقد أصدرتها المطبعة الكاثوليكية فى بيروت سنة ١٩٦٠ ، وهى تقع فى مائة وثلاث عشرة صفحة من القطع الكبير ، يحتوى النص اثنتان وثلاثون صفحة ، وحياة الفارابى صفحتان ، ومقدمة تحليلية ست صفحات ، وتمهيد صفحتان ، والباقى لمحة عن الفلسفة اليونانية . هذا وقد ظهرت لكتاب «الجمع . . .» طبعة أصدرها ديتريصى فى ليدن سنة ١٨٩٠ ، وصدرت بعد ذلك طبعة - لأول مرة - فى مصر سنة ١٩٨٠ اعتمدت على طبعة ديتريصى ، وتلتها بعد ذلك طبعات أخرى تجارية . أما طبعة الدكتور البير نصرى نادر فقد اعتمدت على نشرة ليدن ، ولم تزدد على مخطوطيها شيئا ، وهما مخطوط ليدن ومخطوط برلين ، ولكنها فصلت الهوامش وأوضحت ملاحظات ديتريصى فى الهوامش ، كما لو كانت مخطوطا آخر . وفى الحق أن مجهود الدكتور نادر واضح فى هذا التحقيق ، إذ فصل آراء الفارابى ، واستخدم الترقيم بمهارة ، سواء فى المقدمة أو فى صلب الكتاب .

يبين المعلم الثانى فى مقدمة كتابه المسائل التى سيبحثها ، وهى المسائل التى يقال ان أفلاطون وأرسطو اختلفا فيها ، وهى : حدوث العالم وقدمه ، واثبات المبدع الأول ووجود الأسباب عنه ، وأمر النفس والعقل ، والمثوبة على الحسنه والعقاب على السيئة ، كل هذا عدا مجموعة من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية .

فيقول : « أما بعد ، فاني لما رأيت أنثر أهل زماننا قد تنافسوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكميين المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازات على الأفعال خيرا وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت في مقالتي هذه ، أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ماكانا يعتقده ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم مايقصد بيانه ، وأنفع مايراد شرحه وإيضاحه » .

وهذه الخطة التي وضعها الفارابي لكتابه ، لم يلتزم بها حسب الترتيب الذي ذكرها به : فقد قدم بعض مسائل وآخر البعض الآخر .

ويبدأ المعلم الثاني بتعريف الفلسفة فيقول : « انها العلم بالموجودات بما هي موجودة » ، ويتساءل بعد ذلك عن الأسباب التي جعلت أكثر الناس من أهل زمانه يقولون ان بين الحكميين أفلاطون الالهى وأرسطو اختلافا جوهريا فيها . ان هناك بعض افتراضات لوجود هذا الأمر يحصرها الفارابي في ثلاثة ، فرض في تعريف الفلسفة ، وثان في سخر رأى الأكثرية ، وثالث في جهل من قال بذلك : فاما أن يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ، واما أن يكون رأى الأكثرية في أفلاطون وأرسطو سخيفا ، واما أن من يقول بالخلاف بينهما جاهل .

ثم يعرض المسائل التي توهم الناس أنها موضوع الخلاف ، ويتبع في ذلك منهجا خاصا ، فيورد أولا رأى من

يقول بوجود الخلاف الجوهرى بين الحكيمين ، ويرد على ذلك مستشهدا بالأراء التى وردت فى الكتب المنسوبة لهما ، وإذا أعوزه هذا البرهان يعتمد على أدلة منطقية ، ولو أدى الأمر الى استنطاقها هو من نفسه ، إذ أنه اعتنق عقيدة رسخت فى أعماقه هى أن يكون هناك فرق جوهرى بين امامى الفلسفة ، وحاول أن يدافع عنها بشتى الحجج .

هذا ، والمسائل التى عرضها المعلم الثانى يمكن ردها الى مسائل فى سلوك الحكيمين ، وطريقة تدوين الكتب عندهما ، ثم مسائل تقع فى دائرة المنطق والطبيعة والأخلاق وما بعد الطبيعة ، وهى فى جملتها ثلاث عشرة مسألة .

يبحث فى المسألة الأولى قول من زعموا أن طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو ، ويرى أن الاثنين يتفقان فى التعاليم والمبادئ ، وآية الاختلاف فى طريقة معيشتهم ترجع الى أن طبيعة تكوين أفلاطون الجسمانية تختلف عن طبيعة تكوين أرسطو ، إذ يوجد نقص فى القوى الطبيعية عند الأول وزيادة ووفرة فيها عند الثانى ، وهذا أمر دارج بين الناس فى المجتمعات الانسانية على مر العصور . صحيح أنه هو الذى جعل أفلاطون يتغلى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، ويرفضها ، بل يحذر عنها ويؤثر تجنبها ، وقد كان أرسطو على العكس من ذلك ، فقد أقبل على ما هجره أستاذه وحاز الأملاك وتزوج وأنجب وتوزر لاسكندر المقدونى . ولكن ذلك كله لا يبرر وجود خلاف بين اعتقاد أفلاطون واعتقاد أرسطو فى أمور الفلسفة . فبالرغم من زهد أفلاطون فإنه دون السياسات وكتب فى عدل الحكام ومدح التعاون فى أساليب الحكم ، وتابعه أرسطو فى ذلك .

ويبحث المعلم الثانى فى المسائل الثانية والثالثة والرابعة طريقة تدوين الكتب عند الحكميين ، وطريقة أرسطو فى استخدام القياس وطريقته فى ترتيب كتبه ، فمن المعروف أن أفلاطون كان فى بدم حياته لايدون أقواله مقتديا سبيل أستاذه سقراط الذى لم يكتب أبدا واكتفى بالتعليم . وقد ترك أفلاطون هذا السبيل متأخرا ، وكتب الكتب مخافة نسيانها ، ولكنه لجأ الى الرموز والألغاز عن قصد ، حتى تعمى حكمته على غير المستحقين لها . أما أرسطو فقد سجل ودون ، وأوضح ورتب ، وكشف وأبان . وهذا الأمر لا يبدو منه - فى نظر الفارابى - التباين بين الحكميين الا فى الظاهر ، فان من يتعمق فى كتب أرسطو يجد اغلاقا وتعمية وتعقيدا لا تبدو لأول وهلة للقارئ العادى ، فقد حذف المقدمة الضرورية أحيانا عن كثير من القياسات ، ولجأ الى بعض الأمور التى تزيد من صعوبة فهم أسلوبه .

ومن هذا يظهر التوافق بين طريقتى الحكميين فى الكتابة ويؤيد هذا النظر ما جاء فى كتاب أرسطو الى أفلاطون - ردا على معاتبة الأخير له فى اخراج تأليفه كاملة مستقصاة - بأن ترتيبه لهذه العلوم (التي ذكرها أفلاطون فى كتابه) لا يستفيد منه الا أهلها ، فقد جاء الترتيب فى عبارات لا يحيط بها الا من تمرس على فهم الفلسفة من محبى الحكمة .

اذن نستطيع القول - على حد قول الفارابى - أن التباين الذى يظهر فى المسلكين ، مسلك أرسطو ومسلك أفلاطون ، ماهو الا وهم ظاهر البطلان .

ويتناول الفارابى فى المسألة الخامسة موضوع الجواهر، فيعرض لمعنى الجوهر عند أفلاطون وأرسطو . فقد رأى الأول

أن الجواهر هي القريبة من العقل والنفس ، البعيدة عن
الحس ، أما الثانى فقال ان الجواهر توجد فى الأشخاص ، وفى
هذا مافيه من خلاف بين الحكيمين . ويرى المعلم الثانى أن
الذى حدا الى القول بهذا الخلاف ماجاء فى كثير من كتب
أفلاطون مثل «طيمائوس» و «يوليطيا» الصغير من أن أفضل
الجواهر وأقدمها ، وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس مثل
«المقولات» ، و «القياسات الشرطية» أقوالا تفيد بأن أولى
الجواهر بالتفضل هي الجواهر الأول التي هي الأشخاص .
ولم يجد الفارابى بدا من الاعتراف بهذا الأمر ، ولكنه يرجعه
الى الشكل دون المضمون ، اذ أن من المؤلف أن يتكلم فيلسوف
عن شئ ما فى فن من فنون الفلسفة بمعنى ، ثم يتكلم عن
نفس الشئ فى فن آخر بمعنى آخر . فشخص سقراط ،
مثلا ، يدخل الجوهر من حيث هو انسان ، ويدخل تحت الكم
من حيث هو ذو مقدار ، ويدخل تحت الكيف اذا نظرنا الى
لونه أو خلقه ، ويدخل تحت المضاف من حيث هو أب أو ابن
ويدخل تحت الوضع من حيث هو جالس . ويقول المعلم الثانى
فى ذلك : «فالحكيم أرسطوطاليس ، حيث جعل أولى الجواهر ،
بالتقديم والتفضيل ، أشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك فى
صناعة المنطق وصناعة الكيان ، حيث راعى أحوال الموجودات
القريبة الى المحسوس الذى منه تؤخذ جميع المفهومات ، وبها
قوام الكلى المتصور . وأما الحكيم أفلاطون ، فانه حيث جعل
أولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، الكليات ، فانه انما جعل
ذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقاويله الالهية ، حيث كان يراعى
الموجودات البسيطة الباقية ، التى لاتستحيل ولا تدثر . فلما
كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ،
وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين ، من

الحكيمين ، متفقان لا خلاف بينهما ، اذن الاختلاف انما يكون
حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة ، وبالإضافة الى
مقصودا واحد ، بحكمين مختلفين • فلما لم يكن ذلك كذلك ،
فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم
الجواهر وتفضيلها » •

أما المسألة السادسة فهى خاصة بالقسمة والتركيب فى
تحديد الجنس والفصل ، فقد قيل ان القسمة ظاهرة عند
أفلاطون ، ولكنها لا تتضح عند أرسطو ، فاذا كان الأول يوفى
الحدود عن طريقها ، فان الثانى يوفى الحدود بطريق البرهان
والتركيب •

ويرى الفارابى أنه لا خلاف بين الحكيمين فى الأصول
والمقاصد ، وكل ما فى الأمر أن فى مسلكيهما خلاف ، فالأمر
سواء اذا طلبت جنس الشيء وفصله أو طلبت الشيء فى جنسه
وفصله •

وقد قيل فى المسألة السابعة ان أفلاطون لا يحسن
استخدام القياس ، وآية ذلك ما فعله فى كتاب «طيمائوس» ،
على حد فهم أمونيوس وكثير من الاسكولائيين ، من أن القياس
المختلط من الضرورى والوجودى اذا كانت المقدمة الكبرى
منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية • فعندما
يقول أفلاطون فى كتابه هذا ان «الوجود أفضل من لا وجود ،
والأفضل تشاقه الطبيعة أبدا» ينتج من هذا — على حد زعمهم
(والهجوم هنا للفارابى) — أن النتيجة لهاتين المقدمتين وهى
أن الطبيعة تشتااق الوجود ، ليست ضرورية ، من جهات : اذ
لا ضرورة فى الطبيعة ، وأما ما فى الطبيعة من الوجود هو
الوجود ، وأن الطبيعة قد تشتااق الى الوجود عندما يكون هناك

مضاف لاحق لوجود ما ملزم عنه • وذكر أفلاطون لكلمة «أبدا» فى النص يلزم منه أن المقدمة الكبرى من قياسه ضرورية •

وقد اعترض أرسطو على طريقة أفلاطون فى استخدام القياس ، فقد صرح المعلم الأول بأن القياس الذى تختلط مقدماته من الضرورى ومن الوجودى ، وتكون كبراهها هى الضرورية ، فان النتيجة تكون ضرورية •

ولما كان هذا خلافا ظاهرا بين الحكيمين ، فان الفارابى يدافع عنه بأن أفلاطون استخدم قياسه فى مسائل طبيعية ، وأن القياس حين يستخدم فى مثل هذه المسائل يختلف عنه فى المسائل المنطقية •

أما المسألة الثامنة فهى خاصة بمسائل طبيعية ، ولاسيما مسألة الابصار ، فقد قيل ان أرسطو فسر الابصار بأنه انفعال من البصر ، بينما فسره أفلاطون بأنه خروج شىء من البصر وملاقاته المبصر •

وقد رأى المعلم الثانى أن الذى دعا الى هذا الاعتقاد هو وصول أقوال الحكيمين محرفة ، ثم أعمل جهده فى اثبات مطابقة الرايين فى هذا الموضوع لاجئا فى ذلك الى اجتهادات لغوية • فالانفعال الذى أراده أصحاب أرسطو معناه مخالف لمعنى الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير، ومن المعروف أننا اذا شبهنا شيئا بشىء آخر فان ذاته وانيته تكون مغايرة لذات وانية المشبه به • زد على ذلك أن أى منصف يعلم أن هناك قوة تصل ما بين المبصر والبصر ، وهذا معنى لطيف دقيق ، عبر عنه أفلاطون بلفظ قريب ، كعادة الفلاسفة حين يعبرون عن مثل هذه المعانى •

والمسألة التاسعة تدور حول الأخلاق ، فمن رأى أرسطو أن الأخلاق عادات تتغير ، كما جاء ذلك فى كتاب «نيقوماخيا» فليس شئ منها صادرا عن الطبع ، ففى مقدور أى انسان أن ينتقل من عادة الى أخرى اذا درب نفسه على هذا . أما أفلاطون فىرى أن الطبع يغلب العادة ، فالكهول لا يستطيعون أن يتخلوا عن طبع طبعوا عليه ، بل انهم ان حاولوا ذلك ازدادوا تماديا فيه . ولكن المعلم الثانى قد بين أن الخلاف هنا ظاهرى لا حقيقى . ثم حاول تبرير رأيه هذا بقوله ان أرسطو فى كتابه «نيقوماخيا» قد تكلم عن القوانين المدنية والقوانين الخلقية ، فهو فى هذا الكلام القانونى قد حاول أن تكون أحكامه كلية ومطلقة . ومن الواضح أننا اذا نظرنا الى خلق نظرة مطلقة علمنا أنه ينتقل ويتغير ، ولو جاء ذلك على وجه عسير ، فليس شئ من الأخلاق يمتنع عن التغير والتنقل . ونظر أفلاطون فى أنواع السياسات ، أيها يجلب نفعا وأيها يجلب ضررا ، ونظر فى أحوال قابليها وفاعليها ، ورأى أن من نشأ على خلق من الأخلاق فانه يعسر عليه التحول عنه . وكل هذا — كما يرى الفارابى — اذا تأملنا فيه لانجد فيه خلافا الا اذا نظرنا الى كل شئ على انفراد وجردناه عن المكان الذى قيل فيه .

وأما المسألة العاشرة فهى خاصة بالمعرفة ، فقد رأى المعلم الأول أن طالب المعرفة أحد اثنين : اما أن يطلب مايجله واما أنه يطلب مايعلمه . فان كان طلبه لما يجهل ، فكيف يوقن بعد العلم أنه قد حصل ماكان يطلبه ؟ وان كان طلبه لما يعلم ، فطلبه الثانى فضل لا يحتاج اليه . وهذا شك أورده أرسطو فى كتابه «البرهان» .

وقال أيضا فى مكان آخر ان من فقد حساما فقد فقد

علما ما ، فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحس ، وهى تحصل من غير قصد شيئا فشيئا ، ولا داعى لتذكر الانسان بعد حصول جزء منها . أما أفلاطون فيرى أن العلم تذكر ، « وأن التفكير هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر . والطالب مشتاق متكلف ، فمهما وجد فيما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعانى ماكان فى نفسه قديما ، فكأنه يتذكر عند ذلك » . ويرى الفارابى أن قولى الحكيمين قريبان من بعضهما البعض ، وان ظهر أن هناك خلافا ، فان ذلك يرجع الى أن القولين قيلا فى موضوعات مختلفة لتوضيح نظريات مختلفة .

والمسألة الحادية عشرة خاصة بقضية القدم والحدوث ، فقد قال أرسطو بقدم العالم ، بينما قال أفلاطون بحدوثه . فيقف المعلم الثانى موقفا بين رأى الحكيمين قائلا ان قول أرسطو بالقدم جاء فى معرض فرض افترضه فى منطقته ، ويصف قول من ادعى عليه ذلك بأنه ظن قبيح مستنكر ، وما دعاهم الى هذا القول هو مقاله المعلم الأول فى كتاب « طوبيقا » : « انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك : هذا العالم قديم أو ليس بقديم » ، فقد ورد لفظ القدم هنا على سبيل المثال ، وما يرد على هذا النحو لايجرى مجرى الاعتقاد ، وماكان غرض أرسطو فى هذا المجال الا بيان القياسات المركبة من المقدمات الذائعة . فقد كان من الذائع حينئذ التناظر فى أمر العالم : هل هو قديم أو محدث . وكذلك ماذكره أرسطو فى كتاب « السماء والعالم » من أن الكل ليس له بدء زمانى ، فظن الناس أنه يقول بقدم العالم ، وماكان غرض المعلم الأول الا أن يبين أن العالم لم يتكون أولا

فأولا بأجزائه ، « فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا فى الزمان »
والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحديثه بدء
زمانى . ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارئ ، جل
جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان » .

وهكذا يحاول الفارابى التوفيق بين قول أفلاطون
بحدوث العالم وقول أرسطو بالقدم .

أما المسألة الثانية عشرة فخاصة بالمثل الأفلاطونية
وموقف أرسطو منها . فمن المعروف أن أفلاطون يقول بمثل
للموجودات هى صور مجردة فى عالم الاله ، مثل لا تدثر
ولا تفسد ، بل تبقى أبد الدهر ، وانما الذى يفسد ويدثر
هو الموجودات الكائنة فى عالمنا هذا . وأرسطو وان كان قد
شنع على القائلين بالمثل فى كتاب «الحروف» الا أنه فى كتابه
الربوبية - كما يقول الفارابى ! - قد أثبت الصور الروحانية
وقال بوجودها فى العالم العلوى .

فيقول : « وذلك فى كتابه المعروف بأثولوجيا ، حيث
يقول (يقصد أرسطو) : « انى ربما خلوت بنفسى كثيرا ،
وخلعت بدنئى ، فصرت كائن جوهري مجرد بلا جسم ، فأكون
داخلا فى ذاتى وراجعا اليها ، وخارجا من سائر الأشياء
سواى ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى
من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا . فأعلم عند ذلك ، انى
من العالم الشريف جزء صغير ، فانئى لمحي فاعل ، فلما أيقنت
بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت
كائن هناك متملق بها ، فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء
ما تكل الألسن عن وصفه ، والآذان عن سماعه ، فاذا استغشى
فى ذلك النور وبلغت طاقتى ، ولم أقو على احتماله ، هبطت

الى عالم الفكرة ، فاذا صرت الى عالم الفكرة ، حجبت عنى
الفكرة ذلك النور وتذكرت ، عند ذلك ، برقليطوس من حيث
أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى
عالم العقل » .

فمن يدرك كلام الحكمين ، ويدرك حقيقته تزول عنه
الظنون والشكوك التى تؤدى الى أن بينهما اختلافًا فى
المعنى .

والمسألة الأخيرة ، هى القول بأن أفلاطون وأرسطو كانا
لايمتقدان باليوم الآخر ، وبالتالي لايمتقدان بالثواب والعقاب
ويدفع الفارابى الفرية عن الحكمين ليوفق بينهما من ناحية ،
ويوفق بين مايريانه وبين ما جاء به الاسلام من ناحية أخرى .
فأفلاطون قد ذكر فى آخر كتابه السياسة قصة تدل على
ايمانه بالبعث والنشور والثواب والعقاب ، وبالعدل والميزان ،
وصرح أرسطو بأن المكافأة واجبة فى الطبيعة ، ويذكر كلاما
فى رسالته الى والده الاسكندر يدل على أنه يؤمن بما آمن به
أفلاطون من قبل .

فيقول : « . . . فان أرسطو صرح بقوله ان المكافأة
واجبة فى الطبيعة » ويقول فى «رسالته» التى كتبها الى
والده الاسكندر ، حين بلغها بغيه ، وجزعت عليه وعزمت على
التشكك بنفسها . وأول تلك الرسالة : «فأما شهود الله فى
أرضه التى هى الأنفس العالة ، فقد تطابقت على أن الاسكندر
العظيم من أفضل الأخيار الماضين ، وأما الآثار الممدوحة ،
فقد رسمت له فى عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن
الأنفس بين مشارقها ومغاربها ، ولن يؤتى الله أحدا ما آتاه
الاسكندر ، الا من اجتباء واختيار ، والخير من اختاره الله

تمالى * فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه * والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل ، وأحسنهم ذكرا ، وأحمدهم حياة ، وأسلمهم وفاة * ياوالدة اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبين مايبعدك عنه ، ولا تجلبى على نفسك مايحول بينك وبينه ، حين الالتقاء فى زمرة الأخيار ، واحرصى على مايقربك منه ، وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين فى هيكل ديوس» * فهذا ، ومايتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقداً * وأما أفلاطون ، فانه أودع آخر كتابه فى «السياسة» القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال ، خيرها وشرها *

ثالثا - خاتمة :

وهكذا نجد الفارابى جاهد فى اثبات نظرية آمن بها وهى وحدة الفلسفة ووحدة الآراء الصادرة عن امامى الفلسفة اليونانية أو الحكيمين ، كما سماهما * فلا يعقل - فى رأيه - أن مايقول به أفلاطون يناقضه أرسطو ، أولا يعقل أن يقول أرسطو رأيا يخالف به ماورد فى فلسفة أفلاطون ، وجريا فى هذا التيار تحمل المعلم الثانى الكثير فى سبيل التوفيق بين رأى أفلاطون ، وماظنه أنه رأى أرسطو ، واصطنع التأويلات التعسفية كى يبرهن على ما اعتقد أنه الحق * لقد ظن الفارابى أنه يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو فى الحقيقة كان يوفق بين أفلاطون وأفلوطين ، فهو قد اعتمد - فى توفيقه - على كتاب نسب خطأ الى أرسطو اسمه «كتاب الربوبية لأرسطو» أو «أثولوجيا أرسطوطاليس» ، وهو كتاب نشره لأول مرة

فردريك ديتريشى - ببرلين سنة ١٨٨٢ ، وهو عبارة عن تلخيص لبعض أجزاء كتاب «التساعيات Enneadés» لأفلوطين ، فقد لخص - مع تغيير الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الايضاح - منه أجزاء من التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة ، وتآلف من هذه الخلاصة المزوجة كتاب أطلق عليه اسم «آثولوجيا أرسطوطاليس» (١) . فمن المعروف أن أفلوطين قد ولد في ليتوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ م ، ثم قصد الى الاسكندرية في الثامنة والعشرين من عمره فلابد أن يكون قد ولد في ليتوبوليس سنة ٢٠٥ م ، ثم التحق بالجيش الروماني المجرد على فارس ليقف على الأفكار الفارسية والهندية . وبعد هزيمة هذا الجيش في العراق لجأ أفلوطين الى أنطاكية ثم رحل الى روما وهو في الأربعين من عمره وأقام بها حتى وفاته سنة ٢٧٠ م . وقد شرع في الكتابة حوالي الخمسين ، وكانت كتابته صورة لتعليمه الشفوي ، فجاءت متفاوتة في الطول والقصر حسبما اقتضاه المقام من شرح لنص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما أو جوابا عن سؤال أو ردا على اعتراض . فهي ليست عرضا منظما لمذهبه ، بل تعتبر كل رسالة مجملا للمذهب منظورا اليه من وجهة خاصة ، وعدد الرسائل أربع وخمسون جمعها بعد وفاته تلميذه فريريوس ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل فسميت بالتساعيات ، وكل تساعية تعالج رسائلها نفس الموضوع (٢) . هذه التساعيات ، لخصت منها

(١) أفلوطين عند العرب ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٢ من التصدير ، القاهرة سنة ١٩٦٦ .

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق وتقديم الدكتور البير نصري نادر ، ص ٤٢ ، ط ١ بيروت سنة ١٩٦٠ .

التساعية الرابعة والخامسة والسادسة - كما ذكرنا - فجاء كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس الذي اعتمد عليه الفارابي وبنى عليه توفيقه . ولقد كان س . مونك أول من أشار في دراساته المعنوية « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » التي نشرت في باريس سنة ١٨٥٧ الى أن في كتاب « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس فقرات أخذت من كتاب التساعيات لأفلوطين ، فكان له فضل التنبيه الى الحقيقة وان لم يصل اليها كاملة ، ولم يتنبه ديتريصى الى اشارة مونك وبذا لم يوال البحث في نشرته للكتاب التي أشرنا اليها سابقا ، ولكن ديتريصى نشر ترجمة ألمانية للكتاب في ليبستسك سنة ١٨٨٣ فقام فالنتين روزه Valentin Rose بالتعريف بها في « المجلة الألمانية لنقد الكتب سنة ١٨٨٣ أيضا ، فلاحظ الدهشة الشديدة أن كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس هذا ليس شيئا آخر غير ترجمة موسعة Paraphrase يتفاوت حفظها من الدقة وحسن الفهم وهذا الأصل هو التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة من تساعيات أفلوطين » (١) .

ولكن مهما يكن من أمر هذا الخطأ الذي وقع فيه المعلم الثانى ، فانه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الاسلامية . فهي تعتبر فلسفة توفيقية حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الاسلامية وجعلته أصلا من أصولها . كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان

(١) أفلوطين عند العرب ، التصدير ، ص ٣ .

فى الموضوع وان اختلفتا فى الشكل • وقد عالج الفارابى
مسألة التوفيق ، وحاول البرهنة على أن دين الاسلام لا يناقض
فلسفة اليونان ، وهو أول فيلسوف أظهر التوفيق ووضع
فى صورة واضحة وتبعه من جاء بعده من فلاسفة الاسلام مثل
ابن سينا وابن رشد •

الفصل الخامس

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي

L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE
LA PHILOSOPHIE SELON FARABI

Par Louis Gardet

L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE Selon al-Farabî

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي

« La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane », pour reprendre l'expression du Dr. Ibrâhîm Madkour (2), est de tout premier ordre. C'est à lui que la *falsafa* dut pour une large part sa problématique et ses *istilâhât*, ses termes techniques. Il ne nous laissa pas, il est vrai, une somme puissamment structurée, comme le fit Ibn Sînâ (3). Mais nous dirions volontiers que certaines de ses analyses, et plus encore certaines de ses intuitions philosophiques témoignent d'un pouvoir de créativité rarement atteint.

Il appartenait au milieu shî'ite-imâmite, et l'on sait qu'il fut le grand favori de l'Emir d'Alep. Indéniable est sa foi musulmane, et non moins sa fidélité aux grands penseurs de la Grèce antique. Si l'on peut regretter que le texte indûment intitulé « Théologie d'Aristote » (*Uthûlûjîy at Aristûtâlîs*) l'induisit à confondre le Stagirite et Plotin, il dut sans doute à ces extraits glosés des *Ennéades* le principe, pour lui essentiel, d'un accord recherché entre foi religieuse et Loi révélée. Ibn Sînâ d'abord, Ibn Rushd ensuite, reprirent la question, chacun pour son compte, — nous y reviendrons. S'ils dépassèrent et enrichirent la solution de Fârâbî, ce fut bien, en définitive, selon la perspective par lui ouverte.

De fait, Abû Nasr al-Fârâbî, — le « Second Maître » (le premier étant Aristote), — revient à plusieurs reprises sur les rapports entre religion et philosophie, Avant tout dans son *Kitâb al-milla*, mais encore en plusieurs passages d'al-Madîna al-fâdila, du *Kitâb Ihs'âl-'ulûm*, en deux brefs chapitres du *Kitâb al-hurûf*, sans oublier Du'â 'azîm, et de la liste des prophètes dressées dans les Bril-

lantes Questions. Ces textes nous sont accessibles, non seulement à travers les anciennes publications de Dieterici (4), mais plus précisément grâce aux précieuses éditions critiques du Prof. Muhsin Mahdî (5), à l'édition de l'hsâ' par A. Gonzalez Palencia (6), et à quelques autres. Notons en outre la nouvelle édition critique de la **Cité vertueuse**, avec traduction anglaise et notes, du regretté Prof. Richard Walzer. On ne peut que souhaiter à sa suite une édition critique du **Kitâb fî l-milla al-fâdila** (encore en manuscrit, croyons-nous).

Problématique générale

Une remarque préalable, et qui a son importance. Si le terme **dîn** n'est point absent du vocabulaire fârâbien, s'il prévaut volontiers quand il s'agit de l'Islam, c'est le plus souvent **milla** qui exprime l'idée de « religion ». Or, comme le note Juriânî dans ses **Ta'rîfât** (7), **dîn** et **milla** coïncident bien quant à leur essence; ils se distinguent cependant quant à leur significat. **Dîn** évoque la mise en rapport de l'homme à Dieu; tandis que **milla** réfère au prophète fondateur de la communauté religieuse. C'est donc sous son aspect communautaire, vécu par un ensemble de croyants, que la religion sera le plus souvent envisagée par Fârâbî. — La philosophie, elle, est très précisément la **falsafa**, entendons la recherche philosophique en continuité avec l'apport de la Grèce classique, telle qu'elle commençait à se développer dans la culture arabo-et irano-musulmane du IX^e-X^e siècle (III^e-IV s.H.).

Les rapports (**falsafa/milla** ou **falsafa/dîn**) ne pouvaient pas ne pas être posés. Les grandes traductions du grec en arabe, à travers le syriaque d'abord, directement ensuite, apportaient à pied d'œuvre aux plus brillants esprits de cet âge humaniste une vision du monde que commandait l'effort d'intelligibilité sans cesse poursuivi par la raison humaine. La valeur universelle de la saisie intellectuelle de ce qui est, c'est cela avant tout que les textes d'Aristote et de Platon (et de Plotin confondu avec l'un ou l'autre), secondairement de la Stoa, et des commentateurs du moyen ou du néo-platonisme, livraient, comme un héritage irremplaçable, à la réflexion des premiers **Fal'sifa**. Ils n'en restaient pas moins tout immergés dans le climat religieux musulman; et celui-ci, déjà était informé par la mise en

place de ces « sciences religieuses » (*'ulûm al-dîn*) que sont le *fiqh* et le *clm al-ka'âm*. La *milla musulmane*, considérée comme étant le *dîn* par excellence, donnait ainsi naissance aux « écoles » (*mad-hâbih*), lesquelles réfèrent non plus seulement au prophète-envoyé (*rasûl*), mais aux fondateurs d'école, les grands *mujtahidûn*(8). Et la *falsafa* ne pouvait pas ne pas rencontrer les élaborations des écoles, voire s'y confronter.

C'est à un triple point de vue que le problème religieux est envisagé dans les écrits ou notations de Fârâbî. Premièrement, l'existence de la prophétie et de la mission du prophète (*nubuwwa* et *risâla*), qui fonde et justifie la mise en place des religions : la théorie de la connaissance fârâbienne entendra l'intégrer; en second lieu, le fait existentiel des communautés religieuses (*mîlâl*) dans leurs croyances, leurs actes culturels, leur organisation, dont l'Islam comme *dîn* (cf. Coran, 5,3) présente en quelque sorte le *pattern* privilégié; en troisième lieu enfin, l'élaboration et la défense des Lois religieuses que poursuit « l'effort personnel » (*ijtihâd*) de Maîtres et c'est ainsi que le *'ilm al-fiqh* et le *'ilm al-ka'âm* trouveront leur place dans le Catalogue des sciences.

Il s'agira pour Fârâbî de situer cette triple perspective dans sa vision générale du monde, d'en montrer la nécessaire harmonie (*tawfiq*) avec sa psychologie, sa gnoséologie, sa cosmologie, sa théologie (*i'âhiyyât*). Il préludera ainsi à un certain nombre de réponses que formuleront, tantôt en parfaite continuité de vue, tantôt se'ou des différences d'accent, les *Falâsifa* postérieurs, très spécialement Ibn Sînâ et Ibn Rushd. Les rapports de la *falsafa* et de la Loi reçue comme révélée (*shar'*) seront, au cours des siècles l'un des grands thèmes de la réflexion musulmane. Toute la célèbre querelle des *Tahâfut* s'y enracine.

Le débat d'auteurs déborde largement la *falsafa* proprement dite. Il n'est pas sans intérêt d'y insister un peu, et de préciser par là le *background* qui sous-tend la position fârâbienne. — Plusieurs attitudes se dessinent. Nous les grouperons sous quatre chefs. Les deux premières, qui s'opposent nettement, sont celles d'Abû Yûsuf Ya'qûb al-Kindî, que l'on appelle « le philosophe des Arabes », et d'Abû Bakr Râzî, le Razès du Moyen Age latin. Le premier est

du III^e siècle H., le second du III^e-IV^e siècle H., le premier est précurseur, le second a peu près contemporain de Farabi.

Selon Kindi, les « sciences humaines » et la « science divine » doivent être distinguées quant à leur source, leur méthode, leur objet. Les premières sont le fruit de « La recherche, de l'effort et de l'industrie »; la deuxième est un don de Dieu octroyé aux prophètes-envoyés. Ceux-ci n'ont besoin pour l'acquérir ni de la recherche humaine, ni de la succession des temps. Elle leur est donnée par un effet direct et immédiat de la Volonté divine (9). Il en résulte que la recherche du philosophe doit se laisser éclairer et guider par la révélation prophétique. Et c'est ainsi que le faylasûf Kindî **concluait**, d'un point de vue philosophique même, à la création temporelle du monde et à la résurrection des corps.

Ibn Zakariyyâ Râzî, tout au contraire, affirmera la valeur absolue de la recherche philosophique. La religion n'en est qu'une sorte de caricature illusoire et inutile, à l'usage du peuple, — et les prophètes ne sont souvent qu'imposteurs. C'est le point de vue de Ceux qu'on appela les **Zanâdîqa**, les impies fauteurs de troubles, et qu'illustrerait, semble-t-il bien, le traité **Fî naqd al-adyân**, attribué à Râzî. Des extraits nous en ont été conservés par l'ismâ'îlien Abû Hatim Râzî, qui en entreprit la réfutation.

Deux autres attitudes, légèrement postérieures aux écrits du « Second Maître », et qui purent donc subir son influence, se résument comme suit :

L'une, qui fut à l'ordre du jour dans les milieux shî'ites auxquels appartenait Fârâbî, affirme la parfaite compénétration de **dîn** et de **falsafa**. C'est ainsi que l'Encyclopédie ismâ'îlienne (ismâ'ilisme modéré) des **Ikhwân al-Safâ'** présente les vues intelligibles comme s'intégrant, comme devant s'intégrer à la Loi religieuse en sa réalité la plus profonde (haqîqa), telle que la dévoile le « sens caché » (**bâtin**).

Le milieu humaniste du IV^e siècle de l'hégire enfin se plaira à souligner la distinction des deux plans de connaissance, non plus articulés entre eux, comme le voulait Kindî mais irréductibles l'un à l'autre, valables l'un et l'autre cependant, la précellence restant acqui-

se à la religion. A titre d'exemple : Abû Sulaymân, et Abû Hayyân al-Tawhîdî à sa suite, mettront l'accent sur les spécificités respectives du prophète-législateur «qui parle au nom de Dieu», et du philosophe «Voué à la recherche» qui aborde des sujets tels que la matière première, l'existence ou la non existence (10). Mais religion et philosophie (ou sagesse), pour différentes qu'elles soient, ont toutes deux leur raison d'être. Elles se complètent. «L'homme doit, par la religion (al-dîn) se rapprocher de Dieu, et par la sagesse contempler Sa puissance dans le monde», dit Tawhîdî (11). Or, conclut-il, «La philosophie est une perfection humaine, et la religion une perfection divine. La perfection divine n'a pas besoin de la perfection humaine, alors que celle-ci a besoin de celle-là».

La réponse d'al-Fârâbî ne recoupera exactement aucune de ces quatre attitudes. Au contraire d'Ibn Zakariyyâ Râzî, il affirmera la réalité et la valeur de la connaissance prophétique; au contraire de Kindî et de Tawhîdî, il maintiendra la précellence de la pure saisie intelligible par rapport aux croyances religieuses. Et s'il semble parfois reconnaître la sorte d'identité que réclameront les *Ikhwân al-Safa'*, ce n'est plus tant, à ses yeux, la recherche philosophique qui doit s'intégrer au «sens caché» de la Loi religieuse, mais bien les enseignements prophétiques, l'ensemble des croyances et des actes culturels impérés, qui s'intègrent harmonieusement, pour qui sait voir, à la saisie intelligible du philosophe. Essayons d'analyser de plus près la réponse ainsi donnée.

Le prophète et l'inspiration prophétique

Par l'accent mis sur la prophétie et de La Loi religieuse, on voit sous quelles influences directement musulmanes s'est précisée la problématique fârâbienne. Influences musulmanes résumées d'ailleurs à travers une triple ligne d'origine hellénistique : a) Platon avant tout, le Platon de la *République* et des *Lois*, et certains textes des *Éthiques* d'Aristote. b) Il faut y joindre les commentateurs du moyen et du néo-platonisme. Ici cependant nous noterons l'indépendance de Fârâbî. Il récuse cette totale union de l'homme parfait avec l'Esprit divin par laquelle Proclus définissait la prophétie; et quels que soient les points de rencontre, ses explications des son-

ges, inspirations et prophéties, ne recoupent exactement ni le *De mysteriis* de Jamlique, ni le *De Divinatione* de Cicéron. c) Il convient de signaler en troisième lieu l'influence possible des diverses écoles de Platoniciens et d'Aristotéliciens chrétiens qui, venus d'Alexandrie ou d'Antioche, se répandirent ensuite jusqu'à Baghdâd (12). C'est par son maître en philosophie, le Nestorien Yuhannâ b. Haylân, que Fârâbî se rattache à eux; et lui-même eut pour élève le chrétien Yahyâ b. 'Adî. On voit tout le sens que prend ici le pluriel *milal*, et la diversité des « communautés religieuses ».

Les deux problèmes de la connaissance prophétique et de la valeur des communautés religieuses constituées doivent être nettement distingués. Nous les invoquerons successivement.

En premier lieu, donc la nature de la connaissance prophétique, le rôle et la mission des prophéties. L'explication donnée par Fârâbî fait partie intégrante de sa théorie de la connaissance. Nous n'avons pas à y revenir en détail. Rappelons seulement que, pour le « Second Maître », la connaissance intellectuelle authentique s'opère par la jonction (*ittisâl*) de l'intellect humain « en puissance » (*'aql bil-quwwa*) et de l'Intellect agent séparé (*al-'aql al-fa'îl*). Sous l'illumination de ce dernier, l'intellect « patient » individué devient à la fois intellect et intelligible « en acte », et, en définitive intellect « acquis » (*al-'aql al-mustafâd*) (13). C'est ainsi que le philosophe ou le sage s'avance sur la voie des plus hautes connaissances et pénètre dans le monde des Intelligibles séparés. Et n'oublions pas qu'en ce monde-là se déverse, en un flux « nécessaire et voulu » dira Ibn Sînâ, l'émanation créatrice et lumineuse de l'Etre Premier, à la fois le Dieu du Coran, l'Un plotinien, et la Pensée qui Se pense du Stagirite.

Telle est, fort résumée, ce que l'on a pu appeler la « mystique intellectualiste » de Fârâbî (14). Elle est, selon lui, réservée à cette élite que représentent les *Falâsifa*, entendons : les hommes doués d'un intellect patient capable, par une ascèse appropriée, de se purifier de l'emprise du sensible. Or, le flux illuminateur de l'Intellect agent est, de soi, apte à s'épancher dans la faculté pratique aussi bien que dans la faculté spéculative, et à atteindre dès lors la puissance

imaginative. L'homme ordinaire peut recevoir dans son sommeil cet éclaircissement de sa faculté faiseuse d'images, — et s'expliquent par là les songes « vrais » ou inspirés. Mais supposons un homme doué par nature d'un total équilibre. Sa puissance imaginative reste ouverte, jusqu'en l'état de veille, à l'inspiration de l'Etre Premier : et ainsi, par l'intermédiaire de l'Intellect agent séparé, lui sont fournis les images, symboles et allégories qui deviendront, à l'usage du vulgaire (al-awâmm), la transcription des hautes vérités intelligibles. Telle est la réalité même de la connaissance prophétique, et l'origine de la Loi religieuse qu'il revient au prophète-envoyé de transmettre aux hommes.

Le prophète est donc tel par nature. Il y a, certes, des degrés dans la prophétie : d'une part, selon le degré de force et de purification de la puissance imaginative, en sa double fonction « mimétique » et « créatrice » (15); d'autre part, selon le degré de force et de purification de l'« intellect acquis ». En conséquence, les Lois religieuses, qui symbolisent toujours aux vérités intelligibles, en seront la transcription plus ou moins adéquate. Des unes aux autres, il ne saurait y avoir contradiction, car leur Source illuminatrice est une.

Une précision en résulte. Le sage dont l'intellect patient est totalement devenu intellect acquis se trouve à un degré d'être plus élevé que celui d'un prophète mineur, en qui l'illumination ne transformerait qu'incomplètement l'intellect, et dont l'imaginaire, en conséquence, ne recevrait que des symboles approchés. Mais l'homme en qui l'intellect et l'imagination à la fois seraient totalement purifiés et totalement ouverts à l'influx de l'Intellect agent, cet homme-là mériterait le double titre de sage (ou philosophe) et de prophète. Par là, et par là seulement, il serait supérieur au philosophe qui n'est que philosophe. Tels sont les plus grands prophètes-législateurs, et, éminemment, le Prophète de l'Islam. Car une Loi religieuse authentique reste toujours la transcription accessible au peuple des hautes vérités intelligibles. Et l'on peut dire que ces vérités sont la réalité et, en un sens, le critère et le juge des religions. Au surplus, c'est dans la mesure où il à la fois sage (philosophe), pro-

phète, et doué d'une parfaite maîtrise sur sa parole et ses actes, qu'un homme est destiné par nature à être le chef et le guide de la Cité parfaite. Nous citerons ces lignes décisives et bien connues d'al-Madina al-fâdila :

« Ce qui déborde de Dieu — qu'il soit exalté et béni — sur l'Intellect agent, ce dernier le deverse sur l'Intellect patient de cet homme par l'intermédiaire de l'Intellect acquis, puis sur sa puissance imaginative. Par ce qui déborde sur son intellect patient, il devient sage, philosophe, et parfaitement intelligent (en acte). Par ce qui déborde sur sa puissance imaginative, il devient prophète, annonciateur du futur, connaisseur des particuliers actuellement existant, et ce grâce à un être en lequel il intellige le divin. Pareil homme est au rang le plus élevé de l'humanité et au faite du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'Intellect agent, comme il vient d'être dit. Il connaît tout acte capable de procurer le bonheur. C'est la première condition requise du chef. Il doit en outre être doué d'une puissance de langage pour bien dépeindre par la parole tout ce qu'il sait, posséder le pouvoir de guider sûrement au bonheur et aux actes qui y mènent, et avoir enfin une fermeté corporelle qui lui permette d'accomplir des actes particuliers » (16).

Ce texte capital mérite quelques commentaires. **Première remarque** : il serait inexact, on le voit, de soutenir que, pour Fârâbî, le sage-philosophe accompli l'emporte obligatoirement sur tout prophète. Il l'emportera sans doute sur des prophètes mineurs, en qui l'Intellect patient n'a pas atteint le stade le plus élevé de l'Intellect acquis. Leur imaginative, il est vrai, reste assez puissante et équilibrée pour que s'y épanche quelques retombées du flux illuminateur, et ils acquièrent ainsi certaines connaissances des futurs et des particuliers. Mais ce n'est là que richesse secondaire, car dans l'ordre de l'être et du connaître, l'imaginative est radicalement inférieure à l'Intellect (17). Si l'on peut dire que les grands prophètes « sont au rang le plus élevé de l'humanité », ce n'est point en raison directe de leur connaissance du futur et des particuliers existants. C'est qu'une telle connaissance, qui leur est propre, est comme un surcroît de la saisie des Intelligibles, qui, elle, est essentielle, et qu'ils ont en commun avec les sages et philosophes accomplis.

Deuxième remarque : ce n'est pas seulement le prophète comme inspiré et envoyé que nous décrivont les lignes que nous venons de citer. C'est le Chef de la Cité. Les *falāsifa*, dans leur ensemble, ont toujours insisté sur le rôle de chef reconnu au prophète, et peut-être bien est-ce à Fârâbî qu'ils le durent. Prophète ? ou *Imâm* ? l'*Imâm* shî'ite, maître du « sens caché ». Disons : les deux à la fois. L'influence des interprétations, ce *ta'wîl* habituel au milieu shî'ite, semble ici hors de doute.

Troisième remarque. Dans ce passage, apparaît clairement la source des « trois perfections » par lesquelles Ibn Sinâ définira la nature du prophète : perfection de l'intelligence, perfection de la puissance imaginative, perfection du *factibile*, cette dernière assurant à la fois le don de parole, le pouvoir de guider les hommes, et l'accomplissement d'« actes particuliers ». De tels actes, précisera Ibn Sinâ, résultent du pouvoir d'un esprit purifié sur la matière; ce sont eux qu'on a coutume d'appeler les « miracles prophétiques » (*mu'jizât*). — Ajoutons qu'en ce texte Fârâbî prélude également à ce qui deviendra chez Ibn Rushd la théorie des « trois classes d'esprit », thème fréquemment repris, à travers Maïmonide, par le Moyen Age latin.

Ainsi donc, pour Fârâbî, la prophétie et la révélation prophétique (*wahy*) ne sont point radicalement différentes en leur source de la saisie intellectuelle du philosophe, comme le voulaient Abû Sulaymân ou Tawhîdî. Elles ne lui sont pas non plus supérieures de soi, et n'ont pas à la guider et l'éclairer, comme le voulait Kindî. Elles la complètent et la prolongent en quelque sorte, de par le rôle de l'imagination purifiée qui transcrit en symboles et allégories la lumière reçue d'abord dans l'intellect. Il ne s'agit point d'une « connaissance divine » et d'une « connaissance humaine », pour reprendre les termes de Kindî et de Tawhîdî. Redisons-le : par une ascèse appropriée, opérant à partir de la connaissance sensible et de l'imaginative qui groupe et compose les données des sens, l'intellect patient devient apte à opérer sa jonction avec l'Intellect agent unique, et à se muer en intellect acquis. C'est donc

bien d'«En Haut» que le flux illuminateur, nécessairement émané du Premier à travers le monde des Intelligibles, se déverse sur l'intellect humaine du sage comme du prophète, et, par surabondance, sur l'imaginative purifiée du second.

Dès lors, l'existence de l'inspiration prophétique ne met aucunement en cause, aux yeux de Fârâbî, la recherche du philosophe et les vérités par lui atteintes. Elle en serait plutôt une justification et une contre-épreuve, que le sage saura situer en sa vision du monde (18). Il saluera cette connaissance du futur et des signuliers, qu'il n'a pas, et dont bénéficie le prophète; il n'oubliera pas, pour autant, la précellence de nature de l'intellect sur l'imagination.

Un dernier point. Il ne serait pas sans intérêt de comparer la solution fârâbienne à ce que sera, un peu plus tard, la réponse d'Ibn Sînâ. Disons en bref qu'Ibn Sînâ doit beaucoup, certes, à son devancier. Sa théorie de la prophétie, et la place qu'il lui reconnaît, procèdent du même principe d'explication noétique et cosmologique, fondé sur l'émanation « nécessaire et voulue » venue de l'Etre Premier, et le déterminisme existentiel qui en résulte. Mais plus délibérément que Fârâbî, Ibn Sîna reconnaîtra une supériorité de nature du prophète sur le sage. C'est que pour lui il ne s'agit plus d'une seule source (Intellect agent), mais de deux sources (Intellect agent et Ame céleste). L'Intellect agent, «donateur des formes», déverse les vérités du Monde intelligible dans le « miroir » (mir'ât, diront les Ishârât) de l'intellect du sage aussi bien que du prophète. Mais seule la puissance imaginative du second, de par sa perfection de nature, recevra l'illumination des Ames célestes. Le prophète jouit d'une double communication d'En-Haut, ce à quoi ne saurait prétendre le philosophe.

On connaît la triologie avicennienne, Intellects séparés, Ames et Corps célestes. L'existence même des Ames célestes, qu'admettait Kindî, sera véhémentement récusée par Ibn Rushd). Elle n'apparaît guère qu'en obiter dictum chez Fârâbî, et dans un texte d'importance quelque peu secondaire; il n'y recourt point, en tout cas, pour expliquer la révélation prophétique. On peut se demander si l'intervention d'une seconde source illuminatrice ne fut pas privilégiée

par Ibn Sînâ dans la mesure où l'influence des données de la foi musulmane l'incitait à soutenir la supériorité du prophète sur le sage; et à nuancer par là certaines affirmations du «Second Maître».

Religions constituées et « sciences religieuses »

Revenons aux solutions fârâbiennes. Les grands prophètes-législateurs, ceux dont l'intellect patient est uni, autant que l'intellect du sage, à l'Intellect agent unique et au Monde des Intelligibles, sont les fondateurs des religions « célestes ». Celles-ci, nous dira le (Kitâb al-milla, se définissent par leurs croyances, les actes culturels qu'elles impèrent, la parole qui les exprime. Autant de transcriptions des vérités intelligibles, mais rendues ainsi accessibles au peuple, et selon ses schèmes habituels de pensée.

Sans doute ces transcriptions pourront varier, varieront selon le peuple ou le groupe de peuples auquel elles s'adressent. D'où la diversité des milal. La supériorité de la religion musulmane comme *dîn* sera que l'enseignement coranique, en ses expressions imagées mêmes, s'adresse à la nature humaine comme telle, donc à l'universalité des hommes. Mais cet enseignement, lui aussi, doit être comme décodé pour qu'apparaisse, en sa pure lumière de vérité, sa signification profonde. Ce *ta'wil*, nous en trouverons des exemples en certains commentaires coraniques d'Ibn Sînâ, qui nous sont parvenus (19). Il est en définitive l'application aux traditions hellénistiques de la *falsafa* des règles du «sens caché» shî'ite, dont l'*Imâm* est dépositaire.

Autrement dit : une fois le prophète-législateur disparu de cette terre, une fois les religions instituées et constituées, seul le sage, le philosophe digne de ce nom, est à même de pénétrer les hautes vérités dont elles sont porteuses, et que traduisent les schèmes imagés du langage. L'ensemble du peuple, lui, prendra, devra prendre ces schèmes à la lettre, et les traitera non point à la lumière de saisies intelligibles dont il est incapable, mais selon une voie dialectique (*jadaliyya*) et sophistique. C'est ainsi qu'apparaissent deux sortes de « philosophies », l'une fondée sur l'opinion (*maznûna*), l'autre, la seule authentique, fondée sur la preuve (*burhâniyya*). Tout un bref chapitre du *Kitâb al-hurûf* (20) s'efforce de situer les rapports

d'antériorité, à la fois temporels et intrinsèques, de la **milla** et de la **falsafa**.

En définitive, c'est bien la **falsafa** qui est reine dans le domaine de la pensée. Un autre chapitre du même ouvrage, sur le « lien (sila) entre **milla** et **falsafa** » l'explicite (21). Les grands esprits de la Grèce classique furent les initiateurs du vrai savoir. Par la suite, leur, recherche periclita, mais voici qu'elle connaît un indubitable renouveau dans ce monde de l'humanisme arabo-et irano-musulman où vivait Fârâbî. En accord avec les pertinentes distinctions du Prof. Richard Walzer, nous dirions que, pour notre **faylasûf**, « la vérité philosophique est universelle, tandis que les symboles (dont usent les Lois religieuses) varient de nation à nation » (22).

Dès lors, Fârâbî n'accordera « qu'un rang secondaire aux différentes religions révélées ». Certes, elles permettent « aux non-philosophes d'approcher de la vérité à travers les symboles » (23), mais leur valeur intrinsèque se mesure moins à l'objet de la foi professée qu'à la double illumination et de l'intellect et de la puissance imaginative de leurs fondateurs. « Tout prophète est philosophe (ou sage, **hakim**), tout philosophe n'est pas prophète », dira Ibn Rushd quelques siècles plus tard (24). Le « sens caché » que les prophètes-législateurs transmettent aux « initiés » (**'ârifûn**) est en parfait consonance, et même en parfaite coïncidence avec ce que la connaissance spéculative du philosophe a de plus universel. Le « sens apparent » (**zâhir**), lui, qui est le domaine du « vulgaire », est nécessaire au bon ordre de la Cité. C'est ainsi, selon le **Kitâb al-milla**, que la religion tend à assurer le bonheur de l'homme; et le philosophe, qui en connaît la portée profonde, n'hésite pas à se soumettre aux injonctions formulées. Mais si le sens apparent est pris comme une vérité absolue, l'authentique sagesse lui échappera; et les hommes resteront englués dans le domaine de l'opinion. Le Chef de la Cité parfaite et vertueuse, Prophète ou **Imâm**, doit être philosophe.

C'est bien là ce qui marque d'une note de relativité l'acquis des « sciences religieuses » proprement dites. **L'Ihsâ' al-'udûm** les mentionnera. Place sera faite au **'ilm al-fiqh**, à la fois droit et jurisprudence, et au **'ilm al-kalâm**, ou défense des données scripturaires

et traditionnelles. Le **Kitâb al-hurûf** y reviendra. Ces sciences sont utiles, elles aussi. Leur but essentiel est, pour le **fiqh**, d'appliquer à des cas nouveaux les principes édictés par la Loi religieuse; et pour le **kalâm** de défendre, justifier et faire triompher ces mêmes principes. « Le **faqih**, nous dit Fârâbî dans l'**Ihsâ'**, reçoit sans discussion les données de foi et les actions déterminées par le Législateur, et en fait des fondements (**usûl**) dont il tire les conséquences. Le **mutakallim** fait triompher les principes que le **faqih** emploie comme fondement, mais sans en déduire des conséquences nouvelles » (25).

Chacune de ces deux disciplines se subdivisera en connaissance théorique et en connaissance pratique. La théorie est l'étude des croyances de foi, soit pour les défendre contre les douteurs et les négateurs (**kalâm**) et spécialement les chapitres des 'aqliyyât qui relèvent de la raison), soit pour en tirer les conséquences qu'elles comportent (**usûl al-fiqh**). La pratique vise à promouvoir les actions droites, qu'il s'agisse des actes cultuels à l'égard de Dieu et des relations entre les hommes : ce sont les **furû'** de la jurisprudence, ou des chapitres du **kalâm** concernant par exemple « les Statuts et les Noms » (**al-ahkâm wa l-asmâ'**) et les règles de l'agir moral (**akhlâq**).

On voit selon quelles perspectives d'ensemble les « sciences religieuses » trouvent leur place dans l'épistémologie fârâbienne. Leur bien-fondé est fonction d'une part de la valeur symbolique dont est revêtue la Loi religieuse, d'autre part du degré de perfection dans la connaissance du singulier dont témoignent les actes cultuels et les principes moraux impérés par le prophète-législateur, et donc du degré d'illumination qu'il a reçu d'En-Haut en sa puissance imaginative.

La suite du texte de l'**Ihsâ'** étudie les procédés des docteurs en **'ilm al-kalâm**. Elle répartit ces derniers en deux groupes principaux (26) : ceux qui affirment purement et simplement la supériorité des données de foi et des préceptes religieux sur toute connaissance acquise par la raison humaine; ceux qui s'efforcent d'appuyer croyances et pratiques sur les données des sens (**mahsûsât**), les opinions couramment admises (**mashûrât**), les conclusions rationnelles (**ma'qûlât**).

On pourrait s'attendre à ce que la sympathie de Fârâbî aillât plutôt au deuxième groupe. En fait, il n'est pas sans critiquer assez violemment les procédés dialectiques, apologétiques, voire bassement polémiques d'un bon nombre de ces «*théologiens*». Il leur reproche tantôt de recourir à un pur argument d'autorité, tantôt de se rabattre sur un argument *ad hominem*, tantôt de recourir à des procédés injurieux et de considérer leurs détracteurs comme des ennemis, ou des faibles d'esprit, à l'égard desquels mensonges sophismes, calomnies, deviennent licites (27). A prendre à la lettre de tels reproches, nous ne serions pas très loin du jugement d'ensemble qu'Ibn Rushd portera sur les *Mutakallimîn* comme tels, ces «*esprits malades*», dit le *Fasl al-maqâl*, qui par leurs méthodes et discussions, ont «*mis en pièce la Loi religieuse, et ont divisé les gens complètement*» (28).

Fârâbî ne se prononce point avec une telle rigueur, et ne juge par la science même du *kalâm* sur les méfaits des «*théologiens*». Le climat socio-culturel de son temps, imprégné de shî'isme, et par là favorable à tout *ta'wîl* ne l'exigeait pas. Mais nous ne croyons pas nous tromper en avançant qu'il eût été d'accord avec son successeur magrébin pour confier l'interprétation des passages difficiles de la Loi religieuse non point aux juristes et docteurs en *kalâm*, mais aux «*hommes de science profonde*», entendons les *Falâsifa* (29). .. Non seulement s'opère ainsi une harmonisation entre *falsafa* et *dîn*; mais c'est au sage dont l'intellect acquis s'est infondu en la lumière même de l'Intellect agent qu'il revient de juger, d'interpréter et de situer l'apport positif des *millal*, au service du bonheur des hommes et du bien de la Cité.



Nous dirions pour conclure que l'harmonie entre religion et philosophie pouvait, en ce III^e-IV^e siècle de l'hégire, être recherché selon deux lignes différentes : soit en maintenant la supériorité absolue de la révélation prophétique, et telle fut, semble-t-il bien, l'intuition d'alKindî; soit en privilégiant l'universalité de la pure saisie intelligible par rapport à la diversité des *millal*. Cette seconde perspective est celle de Fârâbî. Pour lui religieuse est la transcrip-

tion à l'usage du peuple de l'unique vérité à laquelle s'élève l'intellect purifié du sage. Seuls appartiennent en propre au message prophétique le détail des prescriptions cultuelles, et certaines applications contingentes des normes de l'agir humain. Or il s'agit là d'une mise en oeuvre de principes généraux, et dont il revient au sage de saisir le bien-fondé.

Cette solution qui s'ouvrait accueillante sur tout progrès à venir de l'esprit humain, n'était sans doute pas sans grandeur. Elle connut l'approbation de bien des cercles humanistes (*majlīs*) du temps: encore, nous l'avons vu, Abū Sulaymān ou un Tawhīdī furent peut-être, sur ce point, plus près de Kindī que de Fārābī.

Dans quelle mesure en effet la perspective fārābienne était-elle à même de sauvegarder l'absolu des interventions divines dans l'histoire des hommes ? Et avait-elle quelque chance de prévaloir par la suite ? Pour répondre adéquatement à ces questions, il nous faudrait étudier, en ses complexes données historiques, la place de la *falsafa* dans la culture arabo-et irano-musulmane, les fortes oppositions qu'elle rencontra en milieu sunnite, l'accord relatif que lui réservèrent les milieux shī'ites. Plus profondément encore, c'est toute l'épistémologie et toute la cosmologie du « Second Maître » qui seraient en jeu. — Il faudrait étudier aussi comment l'accord entre raison et foi put être affirmé en dehors de la *falsafa*. Je songe, en disant cela, à l'*Itizāl* du III^e siècle de l'hégire, et, à l'époque contemporaine, aux efforts en ce sens d'un Muhammad 'Abduh ou d'un Muhammad Iqbāl; plus récemment encore, aux écrits et méditations que nous a laissés le Dr. Kāmil Husayn.

NOTES

- (1) Ces pages destinées d'abord au "Festival Fârâbi" Bakhdâd, novembre 1975 ont été reprises et complétées. Voir leur première rédaction dans *Dirâsât falsafiyya wa adabiyya*, nouvelle série no. 1, Dâr al-Baydô' (Maroc), 1976-1977, pp.9-22
- (2) Ibrahim Madkour La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane Paris, éd. Adrien-Maisonneuve, 1934.
- (3) Mais n'oublions pas la confiance d'Ibn Sinâ dans son autobiographie (reproduite en tête du *Mantiq al-Mashriqiyyin*, Le Caire, 1328 H./1910) : il avait lu jusqu'à quarante fois les *Métaphysiques* d'Aristote sans en pénétrer vraiment le sens; et il fut brusquement et pleinement éclairé par le commentaire de Fâ-âbi.
- (4) Leiden, éd. Brill 1890 et 1895.
- (5) Ainsi : *Alfarabi's Book on Religion (Kitâb al-milla) and related texts*, Beirut, 1967 et *Alfarabi's Book of Letters (Kitâb al-hurûf)*, Beirut 1969
- (6) Madrid, 1953.
- (7) Ed. Flügel Leipzig, 1845. p. III.
- (8) Cf. Jurjâni Ta'rifât ibid.
- (9) Cf. Rasâ'il al-Kindî, éd. Abû Rida, t. I, Le Caire. 1369 H./1950,
- (10) *Tawhidî al-Imâ' wl I-mu'anasa*, 2ème éd A. Amin et A. al-Zayn), Le Caire 1953 et Beyrouth (3ème éd.), 1966, t II, 18/1.8-18.
- (11) Ibid., II 21/1.14-16. — Pour plus de détails sur les positions d'Abû Sulaymân et de Tawhidî, voir Marc Bergé, *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abû Hayyân al-Tawhidî* (thèse de doctorat) publication offset, Lille, 1974. t.11, pp. 821-838 (texte imprimé sous presse).
- (12) Cf. Richard Walzer, art. « al-Fârâbi », *Encyclopédie de l'islam*, 2ème éd. p. 797.
- (13) Réf. nombreuses, — spécialement *Risâla fi ma'ânî al-'aql*, éd Dieterici (*Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*), Leiden, Brill, 1890, pp. 39-48; voir également Dr. Francesca Lucchetta, *Fârâbi, Epistola sull'intelletto*, trad. italienne et note, Padova, 1974.
- (14) Ainsi le Dr. Ibrâhîm Madkour, *Fi l-falsafa al-islâmiyya*, Le Caire 1367 H./1947 p. 61.
- (15) Cf. Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, éd Bruno Cassirer, pp. 211-212.
- (16) Texte arabe éd. Dieterici, Leiden, éd. Brill, 1895, pp. 58-59 pp. 58-59 (trad. franç. de Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, *al-Fârâbi, Idées des habitants de la Cité vertueuse*, Le Caire, IFAO 1949, p. 82.

- (17) Voir R. Walzer *Greek into Arabic*, p. 212.
- (18) Nous retrouvons ici l'accord entre le prophète et le sage qu'Ibn Tufayl célébrera dans son *Hayy Ibn Yaqzân*.
- (19) Ainsi son commentaire de la sûrate 113 (ap. Jâmi' al-badâ'i, éd. du Caire, 1335 H., p. 24); son commentaire de Coran, 44. 11 (encore manuscrit); ses gloses sur les « Lettres initiales » (du Coran), ap. al-Risâla al-nayrûziyya fi l-hurûf al-abjadiyya (ap. Tis'rasâ'il éd. du Caire, 1326 H., pp. 134-141).
- (20) éd. Muhsin mahdî, Beïrut, 1969, pp. 131-134.
- (21) Ibid., pp. 153-157.
- (22) Encyclopédie de l'Islam 2ème éd., art. cit., p. 797.
- (23) Ibid.
- (24) Tahâfut al-Tahâfut, éd. Bovyges Beyrouth, 1980, p. 583.
- (25) Ihsâ' al-ulûm, éd. Palencia, Madrid, 1983, pp. 56-57.
- (26) Ibid., pp. 156-159.
- (27) Cf. Louis Gardet et G.C. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris Vrin 2ème éd. 1970, p. 105.
- (28) Ibn Rushd, Fasl al-maqâl, éd. arabe et trad. franç. de L. Gauthier, Alger, 1952, p. 29. Cf. Kashf 'n manâhij al-adilla, ap. Falsafat Ibn Rushd, Le Caire, 1325 H., p. 68.
- (29) Cf. Ibn Rushd Fasl al-maqâl, éd. cit., pp. 10-12, et son célèbre commentaire de Coran, 3, 5.

الباب الثاني

آراءه

الفصل السادس

فلسفة الفارابي الخلقية

وصلتها « بالأخلاق النيقوماخية »

د. ماجد فخري

فلسفة الفارابي الخلقية وضلتها « بالأخلاق النيقوماخية »

كان لدخول كتاب «الأخلاق النيقوماخية» حلبة النقاش الفلسفى فى القرن التاسع أعظم الأثر فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى . ومع أن ترجمة اسحاق بن حنين (توفى ٩١١) لهذا الأثر المجليل كانت قد اكتشفت فى مكتبة القرويين بفاس سنة ١٩٥٠ ، فهى لم تنشر بعد ، ولم يتناولها العلماء بالدراسة والتعليق ، باستثناء ملاحظات المستشرقين البريطانيين آربرى ودنلوب على مخطوطة القرويين ومحتوياتها (١) .

يؤخذ من رواية ابن النديم فى «الفهرست» ان كتاب «الأخلاق» لأرسطو انتشر بين العرب فى تفسير فرفورىوس الصورى ، وان مترجمه الى العربية هو اسحاق بن حنين . الا أن ابن النديم قد أشار الى «عدة مقالات» من هذا الكتاب بتفسير ثامسطيوس « خرجت سريانى» ، كما يقول ، وهى الرواية التى اقتبسها القفطى فى «أخبار الحكماء» ، ناسبا

-
- A. M. Arberry, *The Nicomachean Ethics in Arabic*, (١)
Bulletin of School of Oriental and African Studies, XVII (1955),
1-9.
D. M. Dunlop, *The Nicomachean Ethics in Arabic*, Books L-V,
Oriens, XV (1962), 18-34.

الترجمة العربية مع ذلك خطأ ، فيما يبدو ، الى حنين بن اسحاق . (١) وكلا هذين «التفسيرين» مفقودان في أصلهما اليوناني ولم يرد ذكرهما ، فيما نعلم ، الا في المصادر العربية . (٢) ولا تتبين من رواية ابن النديم ماهية النص المترجم : (أ) أهو كتاب الأخلاق لأرسطو ، أم تفسير فرفورئوس له في اثنتي عشرة مقالة ، كما يقول ابن النديم؟ (ب) ثم أى الأخلاق تعنى هذه العبارة أهو الأخلاق الكبرى، أم الأخلاق الى نيقوماخس ، أم «الى يوديموس» ، وهى المصنفات الخلقية الثلاثة المنسوبة الى أرسطو ، كما هو معروف ، والتي كان يلم الكندى بها ، كما يتبين من اشارته الى كتب الأخلاق الثلاثة فى « كمية كتب أرسطو » ، وهى أقدم اشارة الى هذه الكتب فى المصادر العربية القديمة (٣) .

وتعيننا المخطوطة المكتشفة حديثا (ورقمها ٢٥٠٨) الى حد ما على حل هذه الاشكالات . فهى تقع فى جزئين ، يحتوى الجزء الأول منهما على المقالات الخمس الأولى من «الأخلاق الى

(١) راجع : الفهرست ، ليبزغ ، ١٨٧١ ، ٢٥٢ ، والقفطى ، أخبار الحكماء لليبزغ ، ١٩٠٣ ، ص ٤٢ .

(٢) راجع

R. Walzer, Greek into Arabic, Oxford, 1962, pp. 225f.

(٣) راجع : رسائل الكندى الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ الجزء الأول، ص ٣٦٩ ، حيث يقول الكندى فى معرض الحديث عن كتب أرسطو الخلقية: « كتابه الكبير فى الأخلاق (وكتابه) الى ابنه نيقوماخس ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات وشبيه بمعانى كتابه الى نيقوماخس كتبه الى بعض اخوانه » . وقد سقط من النص المذكور عبارة (وكتابه) التى أضفناها أعلاه لكى يستقيم تعداد هذه الكتب الثلاثة ، كما جاء فى التالى .

«نيقوماخس» (وتدعوها المخطوطة نيقوماخيا) ، بينما يحتوى الجزء الثانى على أربع مقالات ، تبدأ بالسابعة (ويسمىها الناسخ بالثامنة) وتنتهى بالعاشرة (ويسمىها الناسخ بالحادية عشرة) . فتكون السادسة هى المقالة الوحيدة التى سقطت من المجموعة المترجمة اذن . والمخطوطة مطموسة فى مواضع عدة ، حتى لتتعدّر قراءتها ، ولا تفيدنا عن هوية المترجم ، أهو اسحاق أم والده حنين ، لذا وجب الأخذ برواية ابن النديم على علاقتها ، حتى يثبت لنا العكس .

يهمنا فى هذه الدراسة أن نبرز صلة هذا الكتاب الهام بفلسفة الفارابى الخلقية . فقد أشار ابن النديم الى تفسير الفارابى «لقطعة من كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس» لعلها أول محاولة للغوص على معانى هذا الكتاب ، أو بعض أجزائه بالعربية . يؤيد هذه الرواية اشارة الفارابى نفسه الى «شرحنا لذلك الكتاب (أى نيقوماخيا)» ، (١) و اشارة كلا من ابن باجه وابن رشد الى هذا الشرح أيضا . (٢) ويصعب تخصيص الأجزاء التى دار عليها ذلك الشرح ، وان كنا نرجح أن هذا الشرح تناول معظم أجزاء «الأخلاق النيقوماخية» ، كما سيتبين من دراستنا هذه .

إذا استثنينا الجانب الخلقى من «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، فقد انطوى على لب فلسفة الفارابى الخلقية أربعة كتب رئيسية هى «تحصيل السعادة» «فالتنبيه على سبيل السعادة» «قائلة الفاضلة» «فالفصول المنتزعة» . ويتضح

(١) الفهرست ، ص ٢٦٣ .

(٢) الجمع بين رأى الحكيمين ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٩٥ .

(٣) رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١١٦ .

Comment. Magnum in Aristotelis De Anima, Cambridge, 1953, p. 433.

للمناظر في هذه الكتب الأربعة لاسيما الأخير منها . مسدى
ارتباط هذه الفلسفة بالأخلاق الأرسطوطاليسية وسوف نعتمد
في بحثنا هذا كتاب «الفصول المنتزعة» أساسا للمقارنة بين
مذهب الفارابى ومذهب أرسطو في الأخلاق . مؤيدين ذلك
بالبينات الواردة في صلب الكتب الثلاثة الأخرى .

نشر هذا الكتاب مع ترجمة انكليزية د.م. دنلوب سنة
١٩٦١ ، وأعاد الدكتور فوزى نجار نشره سنة ١٩٧١ . مع
زيادات وتنقيحات قيمة . وقد دعاه دنلوب «فصول المدنى» .
استنادا الى العنوان الوارد فى مخطوطة اليودليانا بأكسفورد .
بينما اختار فوزى نجار دعوته «بفصول منتزعة» استنادا الى
رواية معظم المخطوطات التى وصلتنا وعلى تسمية ابن
أبى أصيبعة له فى «طبقات الأطباء» (١) . وجدير بالذكر
أن مخطوطة طهران تصف الكتاب بأنه «جمل وفصول منتخبة
من علم الأخلاق ، تشتمل على اكتساب فضائل النفس
الانسانية ، والاجتناب عن رذائلها وفى نقل الانسان عن
نفسه عن عاداته السيئة الى العادات الحسنة ، وفى عقد المدينة
الفاضلة وعقد البيت وسياسة أهلها» . (٢) وكل ذلك يتفق
الى حد بعيد مع مضمون هذا الكتاب ويبرز الجانب الخلقى من
محتواه .

يتناول الفارابى فى الفصل السابع من هذا الكتاب
أجزاء النفس أو قواها العظمى ، أى الغاذية والحاسة والمتخيلة
والنزوعية والناطقة ، على غرار أرسطو فى الكتاب الأول

(١) راجع : فصول منتزعة ، تحقيق فوزى نجار ، بيروت . ١٩٧١ .
ص ١٠ - ١٣ ، وهى النشرة التى سنعتمدها فى هذا البحث .
(٢) فصول منتزعة ، ص ٢٣ حاشية ٢ .

(فصل ١٣) من «الأخلاق النيقوماخية» تمهيدا للخوض في القضايا الخلقية البحتة . وبعد أن يعرف كلام من القدي الأربيع الأولى ، يتطرق الى القوة الناطقة التي يعرفها بقوله : «هي التي بها يعقل الانسان وبها تكون الروية ، وبها يقبتي العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال» . (١) أما أقسام هذه القوة ، فاثنتان : نظري وعمل ، بفروعهما المختلفة . وغرض العقل النظري ، كما يقول الفارابي ، علم الموجودات التي ليس شأنها أن يغيرها الانسان من حال الى حال خلافا للعقل العملي بشقيه : الفكري والمهني (أو الصناعي) . فبالثاني تكتسب المهنة والصنائع العملية ، وبالأول «يروى (المرء) في الشيء الذي يريد أن يعمل حين ما يريد أن يعمل : هل يمكن عمله أم لا ، وان كان يمكن ، فكيف ينبغي أن يعمل ذلك العمل» . (٢) فكانت هذه القوة الفكرية هي القوة الخلقية بالمعنى الأخص ، وكان من شأنها ، كما يقول الفارابي في «تحصيل السعادة» أن يستنبط بها المرء ما كان نافعا في تحصيل غاياته وأغراضه الخلقية من خير حقيقي أو مظنون ، ومن شر قد يتوخاه المرء شططا . بفعل تزييف القوة الفكرية تلك التي ينبغي عندها «أن تسمى بأسماء أخرى» (٣) . وحصول هذه القوة للمرء لا يكون بالارادة وحسب ، في عرف الفارابي ، بل بالطبع أيضا ، كما تكون الشجاعة في الأسد والمكر في الثعلب بالطبع مشابهين لهاتين الفضيلتين في الانسان . لذا كان تكلف بعض

(١) فصول ، ص ٢٩ .

(٢) فصول ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٣) تحصيل السعادة (رسائل الفارابي) حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ .

الناس للفضائل أسهل عليه ممن عداه ، وكانت «الفضيلة الخلقية العظمى» انما تحصل فيمن أعد لها بالطبع ، «وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا» (١) .

يدخل هذا التمييز بين القوة الفكرية والصناعية في نطاق التمييز الأرسطوطالي العام بين مايحدث بالصناعة ، من منتجات عملية أو فنية ، ومايحدث بالارادة من أفعال وأحوال خلقية . ومع أن أرسطو لم يميز بوضوح بين هاتين القوتين الفرعيتين ، فإشاراتة في الفصلين الرابع والخامس (من الكتاب السادس) تنطوى على تمييز صريح بين القوة الأولى ، ويدعوها تخنى (Techne) وبين الثانية ويدعوها فرونسيس (Phronesis) ومع أن الكتاب السادس قد سقط من مخطوطة القرويين ، كما مر ، فقد توفر الفارابى بوجه خاص فى «الفصول المنتزعة» على شرح أقسام الفضائل الفكرية التى تناولها أرسطو فى هذا الكتاب ، مما لايدع مجالا للشك بأنه كان واقفا على مضمون هذا الكتاب ، ان فى نصه الأصلى أو فى شرح فرفوريوس . فبعد أن يشير الى قسمى الجزء الناطق من النفس النظرى والفكرى ، يورد الفضائل الخاصة بالجزء النظرى ، وهى العقل الفطرى والعلم اليقينى والحكمة ، عنده . فالفضائل الخاصة بالجزء الفكرى ، وهى العقل العملى ، فالتعقل ، فالذهن ، فجودة الرأى ، فصواب الظن . وهذه القسمة قد لعبت دورا هاما فى تطوير الفكر الخلقى فى الاسلام ابتداء بالفارابى وانتهاء بمسكويه (توفى ١٠٣٠) ومدرسته . فلنتوقف عند تعاليق الفارابى عليها مقارنة بأصولها الأرسطوطالية .

١ - يصف الفارابى العقل الفطرى بقوله انه «قوة

(١) تحصيل ، ص ٢٩ .

يحصل لنا بها بالطبع ، لا ببحث ولا قياس ، العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم» (١) وهو ما يتفق كل الاتفاق مع ما يقوله أرسطو في الفصل السادس (من الكتاب السادس) والكتاب الأول من «التحليلات الثانية» (أو البرهان كما دعاه المنطقة العرب) في باب هذا العقل الذي يدعوه نوس (Nous) ، ويقارن بينه وبين القوة القياسية التي يدعوها إبستيمي (Episteme) وقد أشار إليه الفارابي في رسالته «في العقل» دون تسميته مكتفياً بالقول انه «العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب «البرهان» مردفاً مع ذلك أنه «قوة النفس» التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع» (٢) .

ثم يتطرق من ذلك الى قسمي العقل الذائعي الصيت في التراث الفلسفي العربي : أى العقل بالقوة والعقل بالفعل . ومن مزايا هذا العقل الفطري ، كما يقول ، انه لا يقتصر بالخطأ قط ، بل «جميع ما يقع له من العلوم صادق يقين ، لا يمكن غيره» ، (٣) وهو ما يلزم عن قول أرسطو في كتاب «البرهان» وفي «الأخلاق» ان هذا النوع من المعارف التي يدركها هذا العقل ضرورى وبديهي .

٢ - ويصف «القلم اليقيني» بأنه الجزء النظري الذي به «يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات التي وجودها

(١) فصول منتزعة ، ص ٥٠ .

(٢) رسالة في العقل ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ٧ قارن أرسطو ، التحليلات الثانية ، الكتاب الأول ، فصل ١ و ٣ و ٦ .

(٣) فصول منتزعة ، ص ٥١ .

وقوامها لا يصنع انسان أصلا» (١) . وينقسم هذا العلم بدوره الى قسمين : العلم بوجود الشيء وبسبب وجوده وبضرورة كلا الوجود والسبب . ويتصف كلا هذين القسمين بأنهما صادقان في «الزمان كله» وليس في وقت دون آخر ، كما يقول ، مشيرا الى انكار القدماء (أى أفلاطون وأصحابه) أن يكون ادراك ما يمكن أن يتغير علما ، واعتبارهم ذلك الادراك علما بالاستمارة (أى ظنا) وحسب .

وقد أبرز أرسطو في الفصل الثالث (من الكتاب السادس) من « الأخلاق النيقوماخية » صيغتي الضرورة والأزلية اللتين تميزان العلم اليقيني ويدعوه أبستيمى ، كما مر ، عما سواه من أنواع الادراك . الا أن أرسطو يشدد مع ذلك على اختلاف هذا النوع من العلم عن العلم البديهي (أو الفطري كما دعاه الفارابى) ، من حيث هو علم على سبيل البرهان ، أعلى درجات القياس أو الاستدلال عنده ، وعلى استناده آخر الأمر على البديهة التي من شأنها ادراك «أوائل البرهان» ، التي لا يستقيم بدونها استدلال أو برهان قط (٢) .

٣ - أما الحكمة ، فهو يعرفها بقوله انها «علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب» (٣) . وهذا يتفق كل الاتفاق مع تعريف أرسطو للحكمة (ويدعوها صوفيا ، Sophia) في «مابعد الطبيعة» بقوله : « انها العلم

(١) فصول منتزعة ، ص ٥١ .

(٢) راجع التحليلات الثانية ، الكتاب الأول فصل ٢ قارن ما بعد

الطبيعة ، الكتاب الرابع ، فصل ٤ .

(٣) فصول منتزعة ، ص ٥٢ .

بأسباب الموجودات ومبادئها الأولى » (١) مردفاً في كتاب «الأخلاق» (الكتاب السادس ، الفصل السابع) أن هذا الضرب من المعرفة هو أعلى المعارف وأشرفها ، وأنه يحصل عن اجتماع العقلين الأولين ، أي الفطري واليقيني .

أما موضوعاً هذه الحكمة الرئيسيان عند الفارابي ، فهما الواحد والسعادة القصوى . ذلك أن الواحد أو الأول الذي تستفيد منه الأشياء جميعها الوجود والحقيقة والوحدة ، وهو السبب الأول والحق الأول ، «الذي لا يمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله ، فضلاً عن أن يوجد» (٢) . ولما كانت السعادة هي الغاية القصوى التي من أجلها كون الإنسان ، وكانت الغاية أحد الأسباب ، لزم عن ذلك أن الحكمة من شأنها أن «توقف» على السعادة الحقّة التي يصفها الفارابي بأنها «أعظم الكمال الذي يستفاده الإنسان عن الأول» (٣) .

ونحن إذاً أمعنا النظر في هذين الجانبين من تعريف الفارابي للحكمة ، تبين لنا أنه يبنى ببراعة على أسس أرسطوطالية واضحة نتائج أفلاطونية محدثة ، ترقى آخر الأمر ولاشك إلى مصدر أفلوطيني ، لا بد أن يكون فرقوريوس صاحب الشرح المفقود لكتاب «الأخلاق» . ووجه انفصاله عن أرسطو في هذا الباب يتصل بقضية هامة من قضايا الأخلاق والميتافيزيقا التي تجاوزها أرسطو بشيء من الصمت والغموض . فهو قد وضع في الكتاب العاشر من «الأخلاق»

(١) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الأول ، ٩٨١ ص ٢٥ - ٣٠ .

(٢) فصول منتزعة ، ص ٥٣ . هكذا يصف القديس أنسلم كما هو معروف ، الموجود الأولى في دليلهم الشهير على وجود الله ويعرف ببرهان الوجود الحق ، أو البرهان الأنطولوجي .

(٣) فصول . ص ٦٢ . قارن ص ٩٧ - ٩٨ .

(الفصل السابع) كما هو معروف ، السعادة فى ذروة الأغراض التى تصبو اليها النفس البشرية ، وردها الى فعل التأمل أو الادراك الأسمى ، دون أن يحدد مع ذلك موضوع التأمل الذى تعتبر السعادة ثمرته مكتفيا بالقول أنه أجمل الأشياء وأقربها الى الألوهية أو أنه «أشرفها بالطبع» وكأنه يقصد بذلك المبادئ العقلية أو المعارف المجردة بوجه عام» (١) .

أما الفارابى فقد ربط بين هذه السعادة وبين الأولى ، مصدر جميع أنحاء الوجود والكمال فى نظامه الفيضى ، واعتبر هذا الأول بالاضافة الى ذلك موضوع الحكمة الأقصى ، خلافا لأرسطو الذى توقف دون هذا الغرض ، قاصرا ادراك ذات الموجود الأول على الأول دون سواء ، من حيث هو ، كما يقول فى ما بعد الطبيعة (كتاب السلام ، فصل ٩) عقل يعقل العقل من حيث يمتنع أن يدرك شيئا ما ينحط عن شأو الكمال المطلق .

٤ - ويعرف الفارابى التعقل بقوله : «انه القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء ، التى هى أجود وأصلح» (٢) على غرار أرسطو فى مطلع الفصل الخامس الذى يدعو فيه هذه الفضيلة ، كما مر ، فرونسيس ويقرر أن موضوعها الأخير ليس الخيرات الخاصة ، بل الخير المطلق الذى هو السعادة أو شئ مما له غناء عظيم فى أن ينال به السعادة» (٣) .

(١) راجع الأخلاق ، الكتاب العاشر ، ١١٧٧ أ ١٥ ، والكتاب السادس

١١٤١ أ ٢٠ وب ٣ وراجع مقالتنا :

The contemplative Ideal in Islamic Philosophy : Aristotle and Avicenna, *Journal of the History of Philosophy*, 1976 pp. 137-45.

(٢) فصول منتزعة ، ص ٥٥ . قارن رسالة فى العقل ، ص ١٠٨٩ .

(٣) فصول ، ص ٥٥ . قارن الأخلاق ، الكتاب السادس ، ١١٤٠ .

٢٨ أ .

وكلا أرسطو والفارابى يعتبران أن هذا العقل ينمو ويزداد بازدياد التجارب وتقدم السن ، وانه ينقسم الى ثلاثة أقسام : التعقل المنزلى والتعقل المدنى (أو السياسى) والتعقل «الانسى» . وهذا الأخير عبارة عن جودة الردية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش وفى أن تنال به الخيرات الانسية ، مثل اليسار والجلالة وغير ذلك . كما يقول الفارابى دون اطلاق اسم خاص عليه (١) . وهو ينقسم بدوره الى مشورى وخصوصى . وتعريف الأول أنه «الذى يستنبط ما لا يستعمله الانسان فى نفسه ، بل ليشير به على غيره» وتعريف الثانى أنه «الذى يستنبط رأى صحيح فاضل فيما يقاوم به العود والمنازع فى الجملة أو يدفعه به (٢)» . وقد قسم أرسطو أجزاء التعقل الى ما يتصف بتدبير المنزل ، فوضع الشرائع ، فالسياسة ، وقسم السياسى منها الى الفكرى والقضائى . ويبدو أن الفكرى هو الذى يقابل «الانسى» عند الفارابى ، اذ قصره أرسطو أيضا على طلب الانسان لمصلحه أو منافعه الخاصة ، بينما اعتبر القضائى من اختصاص السياسى . ولكنه لم يشر الى قسميه الآنفى الذكر عند الفارابى» (٣) .

(١) وقد دعاه فى موضع آخر الدهاء . راجع الفصول ص ٥٥ . وقد جمع هذه المعانى الثلاثة فى تعريفه للتعقل فى « الملة الفاضلة » ، حيث يقول : «هو القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة أفعال الصناعة فى آحاد المدن والأمم وآحاد جمع جمع . وتلك هى القدرة على جودة استنباط الشرائط التى تقدر بها الأفعال والسير والملكات بحسب جمع جمع أو أمة أمة ، ان بحسب وقت ما قصير أو بحسب وقت ما طويل محدود أو بحسب الزمان كله ان أمكن» راجع الملة الفاضلة بيروت ١٩٦٨ ، ص ٦٠ ونصوص أخرى .

(٢) فصول منتزعة ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣) الأخلاق ، الكتاب السادس ، فصل ٨ ، ١١٤٢ ٢٦ الخ .

وينكر كلا هذين الفيلسوفين أن يكون التعقل مرادفا للحكمة ، لأن الحكمة تدرك أفضل الأشياء وأكملها ، كما مر ، فوجب أن يكون موضوعها الهيا لا انسانية ، وهو ما يقرره أرسطو نفسه بوضوح ، قاطعا بأن « شمة أشياء تفوق الانسان فى طبيعتها شرفا ، وأبرزها الأجرام التى تتركب منها السماوات » (١) . بينما يكتفى الفارابى بالقول : « فليس ينبغى أن يكون (أى التعقل) حكمة ، اللهم الا أن يكون الانسان هو أفضل ما فى العالم وأفضل الموجودات . فاذا لم يكن الانسان كذلك فالتعقل ليس بحكمة الا بالاستعارة والتشبيه » (٢) . ونحن نعلم أن الفارابى على الرغم من توقفه فى الحكم هنا ، قد أحل الانسان محلا متوسطا بين الكائنات العقلية أو الروحانية ، وأدناها العقل الفعال ، وبين عالم الموجودات الكائنة الفاسدة . فلم يكن الانسان بالطبع أفضل ما فى العالم وأفضل الموجودات ، ولم يحتل المكان الأسمى من سلم المخلوقات التى تفيض عن الموجود الأول عنده اذن .

٥ - ومن الفضائل الفكرية الفرعية التى يتناولها الفارابى الذهن وجودة الرأى وصواب الظن . وهو يصف الذهن بأنه « القدرة على مصادفة الحكم فيما يتنازع فيه من الآراء المعتاصة والقوة على تصحيحه » . ويصف جودة الرأى بقوله : « أن يكون الانسان فاضلا خيرا فى أفعاله ثم أن يكون قد جربت أقاويله وآراؤه ومشورات فوجدت سديدة مستقيمة » ويصف الظن الصواب بأنه « مما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد

(١) الاخلاق ، الكتاب السادس ص ١١٤١ ب ١ - ٥ .

(٢) فصول ، ص ٦١ - ٦٢ .

الا عليه » وكل ذلك يتفق مع ما يذهب اليه أرسطو في الفصل التاسع من أن جودة الرأي (ويدعوها يوبوليا Euboulia) تختلف كل الاختلاف عن صواب الظن (ويدعوه يوستوخيا Eustachia) من جهة ، وعن جودة الذهن (ويدعوها يوزنزيا Eusunesia) من جهة ثانية • فصواب الظن لا ينطوى على الروية ، بل يحدث بسرعة ، وجيد الرأي يروى طويلا ، وجودة الذهن ليست الا ضربا من صواب الظن ، عنده • وواضح أن الفارابى قد تبسط بعض الشيء فى شرحه لهذه القوى الثلاث ووجوه الاختلاف بينها ، معتمدا أحد الشروح اليونانية المتداولة فى الأوساط الفلسفية فى أواسط القرن العاشر ، ولعله شرح فرغريوس • وجدير بالذكر أن تعريف هذه القوى عند مسكويه يختلف عن تعريف الفارابى ، مما يدل على أنهما لم يستقياه من مصدر يونانى واحد • فمسكويه يعرف الذهن (أو صفاء الذهن كما دعاه) بقوله : «هو استعداد النفس لاستخراج المطلوب» ، مضيفا (فى بعض النسخ على الأقل) هذا التعريف لجودة الذهن وقوته : «هو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم» (١) ، وهو تعريف لا يضيف شيئا الى التعريف الأول •

فكلا التعريفين يبرزان الدور النظرى أو الاستدلالى لهذه القوة العقلية •

وهذه اللائحة للفضائل الفكرية هى على كل حال ، أقدم لائحة من نوعها وصلتنا فى المصادر العربية القديمة ، اللهم

(١) راجع تهذيب الأخلاق ، ص ١٩ • ويلاحظ أن التعريف الثانى يدور على ما يدعوه مسكويه فى النسخ الأخرى جودة الفهم ، وهو أقرب الى الاصطلاح الارسطوطالى ، المذكور أعلاه •

الا اذا استثنينا اللائحة الواردة فى «مقالة فى المدخل الى علم الأخلاق» منسوبة الى نيقولاوس (اللاذقى من مؤلفى القرن الرابع للميلاد) ومحفوظة فى مكتبة القرويين بفاس ، كملحق «بالأخلاق النيقوماخية» الأنفة الذكر . ومع أن هذه المخطوطة التى ترقى الى سنة ٦٢٩ (١٢٣٢ م) لم تشر الى المترجم ، فلا يستبعد أن تكون من وضع حنين أو ولده اسحاق ، كما يرى م . س . ليونز الذى نبه على أهميتها فى مقالة صدرت سنة ١٩٦١ . أما لائحة الفضائل الفكرية (أو استعدادات الحكمة ، كما يقول المؤلف) فهى الذكاء ، فالذكر ، فالمقل ، فسرعة الفهم ، فسرعة التعليم (١) . وهى اللائحة التى بنى عليها مسكويه تقسيمه للفضائل التى تحت الحكمة ، كما يقول وعدتها ست : الذكاء ، فالذكر ، فالتعقل ، فسرعة الفهم ، فصفاء الذهن ، فسهولة التعلم . وهذه اللائحة هى التى انتشرت بين كبار فلاسفة الأخلاق الاسلاميين ، كالغزالي (توفى ١١١١) ونصير الدين الطوسى (توفى ١٢٧٤) فجلال الدين الدوانى (توفى ١٥٠١) . ونورد شاهدا على ذلك الفضائل التى تندرج تحت الحكمة عند الغزالي ، كما جاء فى «ميزان العمل» وهى : حسن التدبير فجودة الذهن فثقابة الرأى فصواب الظن (٢) . والتى يبدو أن الغزالي قد تأثر فى تعريفها خطى الفارابى الى حد يبلغ درجة الاقتباس ، كما يتبين من الملحق المنشور فى آخر هذه الدراسة .

ومن المواضيع الرئيسية التى يتناولها الفارابى فى

(١) ولعلها التعلم . راجع :

M. C. Lyons, A Greek Ethical Treaties, Orients, XIII-XIV (1960-61), 51.

(٢) راجع : ميزان العمل ، القاهرة ، ١٣٤٢ هـ . ص ٧١ - ٧٢ .

« الفصول » موضوع الفضيلة وصلتها بالطبع والعادة . وهو يرى أن الفضائل والرذائل تحصل في النفس بتكرير الأفعال والتمرس بما كان خيرا منها ، وهى الفضائل ، وما كان شرا وهى الرذائل ، على غرار ما جاء فى مطلع الكتاب الثانى من « الأخلاق النيقوماخية » (١) . مردفا أنه لا يمكن أن يفطر الانسان بالطبع على الفضائل ، وان أمكن أن يكون بالطبع معدا لفعل الفضيلة أو الرذيلة ، أى أن يكون له استعداد طبيعى على اكتساب تلك الهيئات الناجمة عن العادة التى تعرف بالفضائل . وهذه الهيئات ، متى استقرت فى النفس ، صعب زوالها . ومع ذلك يميز الفارابى بين الهيئات والاستعدادات التى يمكن تغييرها بالعادة ، والتى لا يمكن ، وما يمكن اضعافه أو انقاصه وما لا يمكن ، توجب أن « يحالف بالصبر » وضبط النفس ، كما يقول . وكل ذلك يتفق مع النظرة الأرسطوطالية الى الفضيلة وصلتها بالعادة .

ثم يتطرق من ذلك الى الصلة بين الفضيلة واللذة ، فيصف الفاضل بأنه « يتبع بفعله ما تنهضه اليه هيئته وشهوته ، ويعمل الخيرات وهو يهواها ويشتهاقها ، ولا يتأذى بها بل يستلذها » . فكان يختلف عن الرذيل الذى ينفر من كل ذلك ، وعن الضابط لنفسه الذى يفعل أفعال الفاضل ، وهو مع ذلك لم يتحرر من ربيعة اللذة ، مادامت تجاذبه شهوته بعد . فاللذة اذن كما رأى أرسطو ليست « غاية الحياة وكمال العيش » (٢) كما تظن العامة ، لأنها كثيرا ما تصدنا

- (١) فصول منتزعة ، ص ٣٠ . قارن الأخلاق ، الكتاب الثانى ،
١١٠٣ ١٢٤ الخ .
(٢) فصول ، ص ٣٤ . تنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ و ١٥ .
قارن الأخلاق ، الكتاب الثانى ، ١١٠٥ ٦٩ الخ .

عن الفضيلة ، وتحول بيننا وبين السعادة القصوى ، وهى مع ذلك مقياس من مقاييس الفضيلة (١) .

ولما كانت اللذات عاجلة وأجلة ، وكذلك الألم المقابل لها ، فبوسع المرء كبح جماح شهوته الرامية الى لذة عاجلة بتخيل الألم اللاحق ، فيسهل عليه اذ ذاك ترك الفعل القبيح . وبوسعه كذلك اذا مالت نفسه الى ترك فعل جميل بسبب أذى عاجل ، أن يدافعه بتخيل اللذة التى لا بد أن تتبعه فى العاقبة ، فيسهل عليه اذ ذاك فعل الجميل . وكل ذلك من خصال «الجرباستيهال» ، الذى متى أراد تسهيل فعل الجميل على نفسه وترك القبيح ، تمثل الأذى أو اللذة اللاحقين دون العاجل منهما ، خلافا لعامة الناس الذين لا يمكن قمعهم الا بأذى عاجل ، كما تفعل فى تأديب الصبيان «والبهيميين» من الناس . «واستقصاء القول فيه هو للمعن بالنظر فى علم السياسة ، كما يقول الفارابى متأثرا خطى أرسطو فى الكتاب العاشر (٢) .

وهو يقسم اللذات الى بدنية ونفسية وكل واحد منها يكون اما بالذات والعرض . وتعريف الملذ بالذات ، عنده ، أنه «وجد أن الشيء الموافق» ، بينما الملذ بالعرض هو «فقدان المؤذى المخالف» . أما المؤذى بالذات فهو «وجدان المنافى» ، والمؤذى بالعرض فهو «فقدان الملذ الموافق» . (٣) ويتفق هذا التعريف للذة الى حد ما مع ما جاء فى الكتاب العاشر من

(١) فصول ، ص ٣٤ والأخلاق ، الكتاب الثالث ، ١١٠٤ ب ه الخ .
والكتاب السابع ١١٥٢ أ ٣٥ أ الخ .

(٢) تنبيه ، ص ١٧ الخ . قارن الأخلاق ، الكتاب العاشر ، ١١٨٠

٥ - ١٢ .

(٣) فصول ، ص ٥٦ .

« الأخلاق النيقوماخية » من أن اللذة انما تلائم الفعل ، فكان لكل قوة من القوى لذة تلائمها من جهة ، وألم ينافر تلك القوة من جهة أخرى (١) . ومع ذلك فقد دخل على هذا التعريف بعض التعديلات التى لا بد أن تكون مستمدة من مصدر يونانى ، لعله شرح فرقوريوس أيضا .

ويلعب الاعتدال أو التوسط دورا رئيسيا فى نظرة الفارابى الى الفضائل ، على غرار أرسطو فالفضائل عنده عبارة عن «هيئات نفسية ، وملكات متوسطة بين هيئتين كليتهما رذيلتان ، احدهما أزيد والأخرى أنقص» (٢) . وهذا التعريف الأرسطوطالى الشهير ، من حيث الجوهر ، لكنه يختلف عنه ببعض التفاصيل . فتعين الوسط عند أرسطو من اختصاص الرجل «المتعقل» ، أى صاحب ملكة الروية العظمى (أوفرونسيس) ، بينما يرى الفارابى على خلاف ذلك ، أن «المستنبط للمتوسط» أو المعتدل فى الأخلاق والأفعال هو مدير المدن والملك . والصناعة التى يستخرج بها ذلك هى الصناعة المدنية والمهنة الملكية ، كما يستنبط الطبيب المتوسط والمعتدل من الأغذية والأدوية (٣) ، ومع ذلك ، فهو يتفق اتفاقا تاما مع أرسطو فى باب التمييز بين معنى المتوسط وهما المتوسط فى نفسه والمتوسط بالاضافة الى غيره ، أو كما يقول أرسطو بالنسبة اليه . ويضرب على الأول المثال الذى ضربه أرسطو عينه ، وهو توسط الستة بين العشرة والاثنيين ، مردفا أن من طبيعة هذا المتوسط أنه لايزيد ولاينقص ،

(١) الأخلاق ، الكتاب العاشر ، ١١٦٦ أ - ٢٥

(٢) فصول ، ص ٣٦ . قارن الأخلاق ، الكتاب الثانى ، ١١٥٦ - ٣٥ .

٣٥ .

(٣) فصول ، ص ٣٩ .

خلافًا للثاني الذي يزيد وينقص بحسب اختلاف الأوقات والأشخاص والأشياء . ويضرب على ذلك مثلا الغذاء بالنسبة الى الصبي وبالنسبة الى «الرجل التام الكدود» ، بينما يضرب أرسطو مثال الصبي المبتدئ والمصارع الشهير ميلون (١) .

ويستطرد الفارابي في المقارنة بين الأخلاق والطب ، فيورد شواهد مختلفة من هذين العلمين لتوضيح مدلول المتوسط أو المعتدل . فالدواء يزداد في كميته وكيفيته بحسب بدن المريض وبحسب صناعته وبحسب بلده وسنه وبحسب اختلاف الفصول . وقياسا عليه يرى الفارابي أن الأفعال ينبغي أن تقدر كميتها وكيفيتها بحسب الفاعل والمفعول والذي لأجله الفعل (أي الغرض) ، وبحسب الزمان والمكان . ومن ذلك الضرب والعقوبات ، فهي تختلف جميعها بحسب تلك النسب .

ومن أهم الفضائل الجزئية التي يتناولها الفارابي بإسهاب على وجه يعكس المذهب الأرسطوطالي بوجه صريح فضيلة العدل . فهو يقسم العدل على غرار أرسطو في الكتاب الخامس من «الأخلاق» الى مايمت الى «قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم» ، وهي العدالة التي يدعوها أرسطو «بالتوزيعية» ، والى مايمت الى حفظها أو اعادتها ، ويدعوها أرسطو «بالتصحيحية» . أما الخيرات التي يشترك فيها أهل المدينة فهي السلامة والأموال والكرامة والمراتب . وقسمة هذه الخيرات تكون بحسب الاستبئال ، فاذا نقصت عن ذلك أو زادت لم تكن عدلا ، بل باتت جورا . وهدف العدالة

(١) فصول ، ص ٣٧ . قارن الأخلاق . الكتاب الثاني ، ١١٠٦ ب

التصحيحية هو اقرار العدالة أو حفظها من جهة ، أو «تصحيح» الخارجين عليها من جهة ثانية . وهذا الخروج ، كما يقول كلا من الفارابى وأرسطو ، قد يكون بإرادة المرء ، كالهبة والبيع والقرض ، وقد يكون بغير ارادته ، كالسرقة والاعتصاب . وعندما تقضى العدالة إعادة المساوى لما خرج عن يد المرء من نوعه أو غير نوعه بنسبة عادلة . فإذا زيد فى مقدار ذلك أو أنقص كان ذلك جورا (١) . وقد انتبه الفارابى مع ذلك الى معنى آخر من معانى العدالة عند أرسطو هو المعنى الذى يرقى آخر الأمر الى أفلاطون ، والذى يعتبر أرسطو العدالة بحسبه مرادفة للفضيلة التامة ، لأن صاحبها يستطيع تكلفها « لا فى نفسه وحسب بل فى علاقته مع جيرانه أيضا » (٢) .

فالعدل ، كما يقول الفارابى « قد يقال على معنى آخر أعم ، وهو استعمال الانسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره ، أى فضيلة كانت » (٣) .

ولعل من المفيد أن نشير الى معانى العدل الأخرى التى تطرق اليها الفارابى فى «المدينة الفاضلة» والتى يبدو أنها مستمدة أيضا من أفلاطون وعلى وجه التحديد الكتاب الأول من «الجمهورية» . فهو يميز فى هذا السياق بين معانى العدل المتعارفة بين الناس ، وأولها «العدل الطبيعى» ومرده الى التغالب الذى ينتهى الى استعباد القاهر للمقهور والمجأه الى أن يفعل ما هو الأنفع له ، كما جاء فى تعريف السوفسطائى ،

-
- (١) فصول ، ص ٧١ - ٧٢ . قارن الأخلاق ، الكتاب الخامس ، فصل ٢ و ٣ .
(٢) الأخلاق ، الكتاب الخامس ، ص ١١٢٩ ب ٢٥ .
(٣) فصول ، ص ٧٤ .

ثراسيتماخوس للعدالة في «الجمهورية» (الكتاب الأول ، ص ٣٣٧ ب ومايلي) . وثانيها العدل الذى يقوم على «رد الودائع» ، كما جاء على لسان بوليمارخوس (ص ٣٣٢ ب) والذى لابد أن يقود ، كما يقول الفارابى ، الى اقرار نظام من المناصفة والمساواة بين أفراد المجتمع ، فينشأ عندهما ضرب ثالث من العدالة ، هو التعاقد على تقاسم الكرامات أو المغانم ، بحيث «يشترط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع مافى يديه الا بشرائط» (١) . وهو المعنى الذى بنى عليه أفلاطون ، كما هو معروف ، نظام التخصص فى الميدانين الاقتصادى والاجتماعى ، الذى تركز عليه آخر الأمر المدينة العادلة ، وهى المدينة التى تنصرف كل فئة من فئاتها الثلاث الى أداء مهمتها الخاصة ، ويسود فيها الوئام والانسجام ، شرطا التنظيم السياسى والاجتماعى الأمثل (٢) .

ومن الفضائل الأخرى التى توفر عليها الفارابى ، شيمة أرسطو ، المحبة وهى تتصل بالعدل بعض الاتصال ، من حيث أن أجزاء المدينة ، كما يقول ، تأتلف وترتبط بالمحبة ، وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل (٣) . وهو يقسم المحبة بشيمة أرسطو أيضا ، الى طبيعية ، كمحبة الوالدين للولد ، وارادية كمحبة الأصدقاء والزملاء . أما أقسام المحبة الارادية فثلاثة تقابل أغراض المحبة الثلاثة ، وهى الاشتراك فى الفضيلة فطلب المنفعة ، فابتغاء اللذة ، وهو ماذهب اليه أرسطو الذى يقرر أن أول هذه الأقسام هو أشرفها

(١) راجع الجمهورية ، الكتاب الثانى ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

(٣) راجع : فصول ، ص ٧٠ . قارن الأخلاق ، الكتاب الثامن

ص ١١٥٥ أ ٢٥ الخ . و ١١٥٩ ب ٢٥ الخ .

وأسماءها (١) - إلا أن الاتفاق بين هذين الفيلسوفين ليس تاماً في هذا الباب ، من جراء ما يمكن دعوته بالتزامات الفارابى الدينية المبينة لأرسطو . فبينما اعتبر هذا الفيلسوف أن جوهر المحبة التى تربط بين الفضلاء ، هو الاشتراك فى الفضيلة وحسب ، يضع الفارابى أن من متماماتها الاتفاق فى الآراء والأفعال ، ثم يتطرق فى كلا «الفصول» و «المدينة الفاضلة» الى تعداد الآراء أو المعتقدات التى ينبغى أن يشترك فيها الفضلاء ، وهى : (أ) اتفاق الرأى فى المبدأ (أو الله) وفى الروحانيين وفى الأبرار ، وما يلحق بذلك من مسائل ابتداء العالم ومراتبه ونسبة أجزائه بعضها الى بعض - (ب) اتفاق الرأى فى المنتهى ، وهو السعادة القصوى - (ج) الاتفاق فيما بين هذين المبدأين والمنتهى ، وهو الأفعال التى تفضى الى تحصيل السعادة - فاذا اتفقت آراء أهل المدينة الفاضلة فى هذه الأمور الثلاثة ، لزم عن ذلك ضرورة ، عنده ، محبة بعضهم لبعض - ولما كانوا متجاوزين فى المسكن كانوا محتاجين بعضهم لبعض ، فلزم عن ذلك المحبة التى تكون لأجل المنفعة ، وكان طبيعياً والحالة هذه أن يلتذوا بعضهم ببعض ، أى أن يشتركوا فى الشكل الثالث من أشكال المحبة (٢) .

هذا الجانب من فلسفة الفارابى الخلقية ، بالاضافة الى طابعه الاسلامى المرتبط بالتحاب أو التأخى بين المؤمنين أبناء الأمة الواحدة ، يخرج الى حد ما عن اطار « الأخلاق النيقوماخية » ويوحى بأثر أفلاطونى محدث ، لعله مستمد آخر الأمر من شرح فرفوريوس الأنف الذكر ، وذلك لتوفره على ذكر الروحانيين ومراتب أجزاء العالم وترباطها ونسبة

(١) الأخلاق ، الكتاب الثامن ، فصل ٣ .

(٢) فصول ، ص ٧٠ - ٧١ .

بعضها لبعض ، ومنزلتها من الله والروحانيين • وهو يلقي ضوءا جديدا ، فيما نرى ، على الغرض من تأليف كتابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» و «الملة الفاضلة» • فقد رسم الفارابي في الكتاب الأول كما هو معروف ، مخططا عاما للآراء والمعتقدات التي يترتب على أهل المدينة الفاضلة اعتناقها ، اذا أرادوا بلوغ الغرض المنشود من الاجتماع المدني • الا أنه حدد بوضوح أكبر في كتاب «الملة الفاضلة» الذي نشره محسن مهدي سنة ١٩٦٨ للمرة الأولى ، جدول المعتقدات الضرورية لبلوغ السعادة القصوى ، لذا كان التقابل بين هذا الكتاب وكتاب «الفصول» أقرب • فهو يبدأ بتعريف الملة بقوله انها «آراء وأفعال مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا» (١) • وهذا الغرض هو السعادة القصوى ، متى كان الرئيس فاضلا فكانت رئاسته فاضلة ، كما يقول • وهو يقسم الآراء الخاصة «بالملة الفاضلة» الى ما يحث الى أصول نظرية وما يحث الى أصول ارادية ، أى الى معتقدات وأفعال • تشمل الأولى على ما يوصف به الله وما يوصف به الروحانيون ، وحدوث الأجسام ، فالانسان ، فحصول النفس فيه ، وعلى العقل ومرتبته بالنسبة الى الله والى الروحانيين ، وعلى النبوة ومصير النفس في الحياة الآخرة وسعادتها وشقائها • يضاف الى ذلك ضرب آخر من الآراء النظرية يدور على ما يوصف به الأنبياء والملوك من أفاضل وأراذل ، وما آلت اليه نفوسهم في الحياة الآخرة • والقاعدة التي يضعها الفارابي في باب الترابط بين الأنبياء والرؤساء من جهة ، وعامة الناس من جهة ثانية ، هي «أن تكون الصفات

(١). الملة الفاضلة ونصوص أخرى ، بيروت ، ١٩٦٨ . ص ٢٣ •

التي توصف بها الأشياء التي تشتمل عليها آراء الملة صفات تخيل الى المدنيين جميع ما فى المدينة من الملوك والرؤساء والخدم ومراتبهم وارتباط بعضهم ببعض وانقياد بعضهم لبعض ، وجميع ما يرسم لهم ليكون ما يوصف لهم من تلك مثالات يقتفونها فى مراتبهم وأفعالهم» (١) .

وتشتمل الثانية على الأفعال والأقاويل الرامية الى تعظيم الله وتمجيده ، فتعظيم الروحانيين والملائكة ، فالأنبياء فالملوك والرؤساء الأفاضل ، وما يقابل ذلك من «تخسيس» للملوك والرؤساء الأراذل . يلى ذلك تعيين الأفعال الواجب على المرء تكلفها فى نفسه أو فى معاملته مع أقرانه ، وتحديد العدل فى كل هذه الأفعال (٢) .

ولا يختلف المخطط الذى رسمه الفارابى فى المدينة الفاضلة عن هذا المخطط الا من حيث التفصيل . فهو يبدأ بالقول فى الموجود الأول وصفاته ، فكيفية صدور الموجودات عنه ، فمراتبها ، فنشوء الانسان وماهية النفس ، فحاجة الانسان الى الاجتماع وصبوه الى السعادة والسبل المفضية اليها ، متوفرا فى معرض ذلك على الخصال التى يجب أن يتحلى بها الرئيس الفاضل الذى يتوقف على رئاسته قيام المدينة الفاضلة واستمرارها .

ولعل من أهم الجوانب الأفلاطونية والفيثاغورية المحدثه فى كتاب «الفصول» ما تطرق اليه الفارابى من القول فى

(١) الملة الفاضلة ، ص ٤٥ . قارن المدينة الفاضلة ، ص ١٢١ - ١٢٢ حيث يسرد الفارابى « الأشياء المشتركة التى ينبغى ان يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة » .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

ماهية الشر ، على وجه لم يشير اليه أرسطو قط ، ولم نجد له نظائر في كتب الفارابي الأخرى ، ولا بد أن يكون مستمدا من شرح فرفوريوس «للأخلاق» * فهو يقسم الموجودات بادية وذى بدء الى ثلاثة أقسام : الروحانية ويصفها بأنها بريئة عن المادة ، فالسماوية ويعنى بها الأفلاك ، فالهولانية ويعنى بها الموجودات الثلاثة الأخرى ، أى الضرورية ، فالممتنعة ، فالممكنة * وتعريف الأولى أنها لا يمكن أن لا توجد أصلا ، والثانية أنها لا يمكن أن توجد أصلا ، والثالثة أنها يمكن أن توجد وأن لا توجد * وكلا القسمين الثانيتين قد يكونان باطلاق أو تقييد مما لا يمكن أن يوجد باطلاق يقابله ما يمكن أن يوجد فى حين ما * وما يمكن أن يوجد ، قد يوجد على الأقل أو على الأكثر أو على التساوى (١) *

ويقوده البحث فى وجوه الوجود والامكان هذه الى البحث فى العدم الذى يعرفه بقوله ، انه نقص فى الوجود ، اما من حيث يحتاج الى غيره ، أو من حيث أن له شبيها من نوعه ، فلم يكن وجوده بعد ذاته كافيا فى تمام نوعه ، وهى صفات جميع الموجودات الكائنة الفاسدة * ويدخل فى هذا الصنف الثانى من النقص كل ما كان له ضد ، لأن معنى الضدين ، كما يقول ، «أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتمعا لأن وجود الواحد منهما «مفتقر فى وجوده الى زوال ضده» *

ويستنتج من هذه المقدمات النتيجة الأفلاطونية الشهيرة ، وهى أن الشر وهو عدم ، لا وجود له فى أى من هذه العوالم الثلاثة : الضرورية فالممتنعة فالممكنة ، لأنها جميعا ، من حيث هى موجودة بخير ، وانما يوجد الشر بارادة الانسان وحسب *

(١) فصول ، ص ٧٨ - ٧٩ *

وهذا الشر ينقسم عنده الى قسمين : الأول هو الشقاء المطلق الذى يعرفه بقوله انه «الغاية التى يصار اليها من غير أن يكون وراء ذلك شر أعظم منه» ، والثانى هو الشقاء الجزئى الذى يعرفه بقوله انه الأفعال الارادية التى من شأنها أن تؤدى الى ذلك الشر الأعظم أو الشقاء • يقابل هذين الشرين فى المضمار الارادى السعادة القصوى ، والأفعال المفضية اليها • فكان كلا الشر والخير هذين اراديين ، ولم يكن للشر وجود قط خارج الارادة البشرية •

وهذا المذهب يتفق الى حد ما مع مذهب أفلوطين فى «التاسوعات» ، حيث يعرف الخير بقوله : «انه ذلك الذى عليه يتوقف كل شيء ، واليه تصبو جميع الموجودات كمصدرها ومطلبها الأخير» (١) • فكان بهذا المعنى مرادف للوجود ، سواء عنيينا به السبب الأول ، أو مايصدر عنه من مسببات ، وكان الشر مساويا لعدم الوجود ، الذى اعتبر أفلوطين (على غرار أفلاطون فى «طيماوس») الهولى حيزا له •

الا أن الفارابى لايقف عند هذا الحد الأفلوطينى فى نظرته الى الشر والخير • فهو يرد الخير ، الى السبب الأول من جهة ، وكل مايلزم عنه من مسببات ، من جهة ثانية • وترتيب هذه المسببات (أو اللوازم كما يقول) «على نظام وعدل فى الاستيهال ، فكانت كلها خير ، اذ أنه يعرف الخير فى هذا السياق بأنه «ماكان حصوله عن استيهال وعدل (٢) • وكان

(١) راجع Enneadés I, 8, 3-4 وسواها من المواضع •

(٢) فصول ، ص ٨١ • قارن المدينة الفاضلة ، ص ٦٧ ، حيث يقول •
« وكل واحد من هذه الأجسام له حق واستيهال بصورته ، وحق واستيهال بصادته ••• والعدل ان يوفى كل واحد منهما استيهاله • » قارن ص ٦٤ أيضا •

ينبغي عليه الاقتصار على القول بأنه كل ما يوجد • فهو قد أقحم اذن في تعريف الخير عنصرا خلقيا ، خلافا لكل من أفلوطين وبرقلس واضعى المذهب «الميتافيزيقى» فى الخير الذى بنياه على التكافؤ التام بين الوجود والخير ، دون أى اعتبار آخر •

وبالفعل ينقض الفارابى قول أصحاب هذا المذهب دون تسميتهم ، لأنهم ظنوا ، كما يقول ، «ان الوجود كيف كان فهو خير ، ولا وجود كيف كان ، فهو شر» ملحقا بهم أولئك الذين ظنوا أن اللذات كيف كانت فهي خير ، والأذى كيف كان فهو شر أيضا • وعنده أن هؤلاء جميعا غالطون لأن الوجود «انما يكون خيرا متى كان باستيهال ، ولا وجود شرا متى كان بغير استيهال ، وكذلك اللذات والأذى» (١) •

فاذا انتفى الاستيهال عن الوجود أو اللاوجود انتفى عنهما الخير واقترن بهما الشر ، وهو ما يمتنع وجوده فى العوالم السماوية والروحانية ، لأنه لا يكون فيهما شيء بغير استيهال • أما عالم الممكنات الطبيعية ، فلا يحدث فيه بالطبع شيء بغير استيهال أيضا • واما بالارادة فقد تكون الممكنات (وهى الأفعال) خيرا أو شرا •

وبين أن هذا الاقتران بين الخير والاستيهال ، والشر وعدم الاستيهال فى العوالم الثلاثة يخرج الى حد ما عن الاطار الأفلوطينى ، كما مر ، ولم نعثر على أصل له فى المصادر العربية • ويغلب أن يكون متصلا الى حد ما بما ذهب اليه هيرقليطس من اسناد العدالة الى المقادير ، أو القضاء

(١) فصول ، ص ٨١ • من الفلاسفة الذين توفروا على بسط المذهب الأفلاطونى والبحث فى ماهية الخير مسكويه فى رسالته فى ماهية العدل • راجع هذه الرسالة ، ليدن ١٩٦٤ ، ص ١٢ •

الالهى ، الذى لا يسمح لأى كائن بالخروج عن الحد الذى رسمه لها العقل Logoo (١) وصلة هيرقليطس بالفلسفة الرواقية ، فى هذا الباب معروفة ، فأمكن أن يكون أصل هذا المذهب رواقيا ، وأن يكون الفارابى انما استمده من شرح فرفوريوس أيضا . ومع ذلك فالفارابى لم يتنبه الى التناقض بين نظريتين مختلفتين الى الشر مر ذكرهما ، تسوى الأولى بين اللا وجود والشر ، بينما تضيف الثانية الى هذه المعادلة مفهوم الاستيهال أو العدل الخلقى .

فاذا أحصينا الآن أجزاء « الأخلاق النيقوماخية » التى تناولها الفارابى بالبحث أو التعليق من قريب أو بعيد فى « الفصول المنتزعة » خاصة ، وسواها من مؤلفاته الخلقية عامة ، تبين لنا أنها تشمل جزءا من الكتاب الأول ، وهو الفصل ١٣ الذى تطرق فيه أرسطو الى أقسام قوى النفس وصلتها بالأخلاق ، فالكتاب الثانى ، فالخامس ، فالسادس فالسابع ، فالثامن ، فالعاشر .

وهى الأجزاء التى دارت عليها بوجه عام المباحث الخلقية الاسلامية ، عند مسكويه ومدرسته الخلقية خاصة . لذا سقط من هذه المباحث الأمور المجردة أو التحليلية ، كطبيعة الخير والرد على أقلاطون فى الكتاب الأول ، والتعريفات المسهبة للفضائل الخلقية الخاصة ، كالشجاعة ، والعفة ، والتكبر ، والطموح ، والآفة ، والتواضع ، والحياء وسواها . وهو

(١) راجع مثلا :

W. K. C. Cuthrie, A History of Greek Philosophy,
Cambridge, 1967, Vol. 1.

قارن : فلوطرخس فى الاراء الطبيعية ، ونشره عبد الرحمن بدوى ،
القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ١٢٢ .

ما اتصفت به فلسفة الفارابي الخلقية أيضا ، الا أن تعاليقه على «الأخلاق» تمتاز من ناحية ثانية بالتوفر على «الفضائل الفكرية» ، كما رأينا ، وقد استند في هذه التعاليق على الكتاب السادس الذي سقط من مخطوطة القرويين ، كما رأينا أيضا ، بينما استند مسكويه وأصحابه فيما يبدو ، الى الرسالة المنسوبة الى نيقولاوس (اللاذقي) والتي ترقى الى مصادر رواقية ومشائية اتصفت بطابع تفريع الفضائل الجزئية الواقعة تحت كل من الفضائل الأفلاطونية الأربع أى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة» (١) .

ونحن لانجزم أن الفارابي لم يتطرق في شرحه المفقود «للأخلاق» الى المواضيع الأنفة الذكر وان كان يمكن الجزم بأن الشرح استند الى النص الأرسطوطالي كما جاء في ترجمة اسحاق لمدى التقارب بين تعاليقه التي بين أيدينا وبين ذلك النص ، لاسيما في باب «الفضائل الفكرية» . ومع ذلك فنحن لم نعثر على مايمكن اعتباره اقتباسا حرفيا من كتاب نيقوماخيا (٢) .

ومن سمات هذا الشرح ، كما يستدل من التعاليق التي

(١) راجع مقالة ليونز الأنفة الذكر في Oriens (1960-61) pp. 50-52.

(٢) من المقتبسات الجديدة بالذكر ما جاء في باب حكم أرسطو وآدابه في مختار الحكم ومحاسن الكلم ، للمبشر بن فاتك ، وأكثرها مستمدة من الكتاب الثاني . وان كان بعضها مستمد من الكتابين الأول والثاني . راجع نشرة عبد الرحمن بدوي ، مدريد ، ١٩٥٨ ص ٢٠٩ - ٢١٤ . والمواضيع المقتبسة هي التالية : ٦ ، ١١٤١ / ١٨ - ١٩ ، و ١٠٩٨ ب ١ - ٢ و ١٢ - ١٥ ، ٢ ، ١١٠٣ / ١٤ - ١٦ ، ١١٠٤ / ١٥ - ٢٣ و ب ٤ - ٧ و ٢٢ - ٢٣ ، ١١٠٥ ب ١٣ - ١٧ ، ١١٠٦ ب ١٩ ، ١٨ ، ١١٥٥ أ - ٩ - ١١٥٦ - ٦ - ٢٥ و ٣٤ - ٣٦ . الخ .

وصلتنا أيضا ، بعض الملامح الأفلاطونية والفيثاغورية المحدثه ، لاسيما فى باب ماهية الشر ، التى لا بد أنه استمدتها شيمة مسكويه ومدرسته ، من شرح قرفوريوس المفقود . ومن الأدلة التى يمكن أن تساق على ذلك ، بالاضافة الى الشواهد التى وردت فى صلب هذا البحث ، شواهد تاريخية ذات شأن هام يمكن ردها الى مايمكن دعوته بوحدة التراث الخلقى فى الاسلام . فالاتفاق بين فلسفة الفارابى الخلقية وفلسفة كبار الفلاسفة الخلقين اللاحقين ، ابتداء ببيحى بن عدى (توفى ٩٧٤) وانتهاء بنصير الطوسى (توفى ١٢٧٤) وجلال الدين الدوانى (توفى ١٥٠١) يدل على وحدة المصدر . الا أن فلسفة هؤلاء المؤلفين ، ولاسيما مسكويه ، (١) تتصف بسمات تلفيقية ، تفوق فى مدى تركيبها من عناصر أرسطوطالية ورواقية وأفلاطونية محدثة نظام الفارابى الخلقى الذى يجب اعتباره أولى الحلقات الكبرى فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى .

(١) راجع مقالتنا « الأفلاطونية لدى مسكويه ومتضمناتها بالنسبة الى فلسفته الخلقية » فى *Studia Islamica*, 42, pp. 39-57.

أقسام الحكمة ومضاداتها عند الغزالي (١)

أما الحكمة فيندرج تحتها فضيلتها :

حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة (٢) الرأى وصواب
الظن .

أما حسن التدبير ، فهو جودة الروية في استنباط ما هو
الأصلح والأفضل في تحصيل الخيرات العظيمة والغايات
الشريفة ، مما يتعلق بك ، أو تشير به على غيرك في تدبير
منزل أو مدينة ، أو مقاومة عدو ودفع شر ، وبالجمل في كل
أمر متفاقم خطير .

الفضائل الفكرية ومضاداتها عند الفارابي (٣)

التعقل :

هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي
أجود وأصلح فيما يعمل ليحصل بها للانسان خير عظيم في
الحقيقة وغاية شريفة فاضلة التعقل أنواع كثيرة : منها
ما هو جودة الروية فيما يدبر به أمر المنزل ، وهو التعقل
المنزلى ، ومنها ما هو جودة الروية في أبلغ ما يدبر به المدن ،
وهو التعقل المدنى . . فمن هذه ما هو مشورى ، وهو الذى

(١) ميزان العمل ص ٧١

(٢) فى الأصل : نقاية .

(٣) فصول منتزعة ، ص ٥٥ - ٦٠ .

يستنبط ما لا يستعمله الانسان فى نفسه ، بل ليشير به على غيره . . . ومنها ما هو الخصومى ، وهو القدرة على استنباط رأى صحيح فاضل فيما يقاوم به العدو والمنازع فى الجملة أو يدفعه به .

الغزالى (ميزان العمل)

وأما جودة الذهن فهى القدرة على صواب الحكم عند اشتباه الآراء وثوران النزاع فيها . . .

وأما صواب الظن فهو موافقة الحق لما تقتضيه المشاهدات من غير استعانة بتأمل الأدلة . . . وأما رذيلة الخب فيندرج تحتها الدهاء والجريزة : فالدهاء هو جودة استنباط ما هو أبلغ فى اتمام ما يظن صاحبه أنه خير وليس بخير فى الحقيقة ، ولكن فيه ربح خطير . . . فان كان الربح خسيسا سمي جريزة .

الفارابى (فصول منتزعة)

الذهن :

هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما يتنازع فيه من الآراء المعتاصة . . .

الظن الصواب :

هو أن يكون الانسان كلما شاهد أمرا يصادف أبدا بظنه الصواب ، مما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد الا عليه .

فالدهاء :

هو القدرة على صحة الروية فى استنباط ما هو أصلح وأجود فى أن يتم به شىء عظيم مما يظن خيرا من ثروة أو لذة أو كرامة • والخب والجربزة ، والخبث هو جودة استنباط ما هو أبلغ وأجود فى أن يتم به فعل شىء خسيس مما يظن خيرا من ربح خسيس أو لذة خسيصة •

الغسالى

فأما الغمارة :

فهى قلة التجربة بالجملة فى الأمور العملية مع سلامة التخيل • وقد يكون الانسان غمرا فى شىء دون شىء بحسب التجربة • والغمر بالجملة هو الذى لم تمكنه التجارب •

وأما الحمق :

فهو فساد أول الروية (١) فيما يؤدى الى الغاية المطلوبة حتى ينهج غير السبيل المفضل ، فان كان خلقةسمى حمقا طبيعيا ، ولايقبل العلاج ، وقد يحدث عند مرض فيزول بزوال المرض •

وأما الجنون :

فهو فساد التخيل فى انتقاء ماينبغى أن يؤثر حتى يتجه الى أشياء غير المؤثر •

(١) فى الأصل : الرؤية •

الفارابي

الغمير :

هو الذى تخيله للمشهور مما ينبغى أن يؤثر أو يتجنب
سليم ، غير أنه ليس عنده تجربة ما سبيله من الأمور العملية
أن يعرف بالتجربة • والانسان قد يكون غمرا فى صنف من
الأمور غير غمر فى صنف آخر •

الغمر : هو الذى تخيله للمشهور مما ينبغى أن يؤثر أو يتجنب

الحقق :

هو أن يكون تخيله للمشهورات سليما وعنده تجارب
محفوظة ، وتخيله للغايات التى يهوى ويتشوق سليما ، وله
روية ولكنها روية تخيل له أبدا فيما ليس يؤدى الى تلك الغاية
أنه يؤدى اليها • • • فىكون فعله ومشورته على حسب ما تخيل
له رويته الفاسدة •

الجنون :

هو أن يكون تخيله دائما فيما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب
أضرار الأشياء المشهورة •

الفصل السابع

الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين

د • محمد عبد المعز نصر

الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين

كان هارولد لاسكى يقول فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن ان هنالك من القديم ما هو أحدث من الحديث . ولا ينطبق هذا القول على شىء انطباقه على الفكر السياسى عند الفارابى حين ينظر اليه من تجربة القرن العشرين فى الحكم . فالفارابى لا يستكمل فهمه بالوقوف عند الظاهر من مثاليته فى مؤلفه عن «آراء أهل المدينة الفاضلة» وانما ينبغى أن نتعمق محتوى هذه المثالية من واقعية المبادئ الأصلية فى الحكم ، ومن الواقعية التى واصل كشفها فى معالجته لمؤلفاته السياسية الأخرى ككتاب «السياسة المدنية» وكتاب «الملة» وكتاب «تحصيل السعادة» وكتاب «فصول المدنى» وغيرها من المقالات والتعليقات السياسية . فالوقوف عند الفكرة الشائعة عن مثاليته وبعده عن الواقع أمر سطحي قاصر . فالحق أن الفارابى قد عاش طوال حياته التى امتدت حوالى الثمانين عاما من أواخر القرن التاسع حتى منتصف القرن العاشر الميلادى ، ومن أواخر القرن الثالث الهجرى حتى قرابة منتصف القرن الرابع الهجرى . عاش حياة العالم المنقطع لعلمه ، الساعى وراء تحصيله ، والدائب بعدئذ على تعليمه ، الا أن تجربة المجرب للحياة العامة لا تقاس بمجرد الاشتراك الفعلى فى ادارة الحكم ، وذلك لأن المفكر بهدى علمه ، وسعة خياله ، ونفاذ بصره يستطيع المشاركة فى

التجربة الواقعية من حوله بشمول يعجز بينه وبين الادراك الواعى لمفزاها الكلى . وهذا مايلمسه الباحث فى الفكر السياسى لدى الفارابى من جوانب اتصاله بالتراث اليونانى والاسلامى ، واتصاله بالحياة السياسية فى عصره ، واتصاله بالتطورات التى مر بها ، وتمر بها ، نظم الحكم فى القرن العشرين .

ففكره ومنهج تفكيره فى مؤلفاته السياسية الرائدة فى علم السياسة الاسلامى ، والتى اتخذ منها اطارا لفلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والسياسية والأخلاقية ، يشتمل على رؤوس موضوعات فى السياسة ونظم الحكم تعيش معنا الآن فى قيمنا وثقافتنا وفى آمال العصر ومنجزات الواقع شرقا وغربا . ويمكننا باستعمال لغة عصرنا الحاضر أن نذكر رؤوس موضوعات حية فى فكره وحياة فى مجتمعات القرن العشرين وجامعاته مثل :

- الدولة ومذهب الدولة .
- الايديولوجية ونظم الحكم .
- الغاية من الدولة وسياستها الايجابية والاشتراكية .
- الدساتير ونسبية صلاحيتها للشعوب المختلفة .
- المواطنة ودور الدولة فى توجيه المواطنين .
- التخطيط وأسلوب التنظيم فى الدولة .
- الزعامة والزعيم .
- حكم الصفوة والارستقراطية الفكرية والفنية .
- الطبقات الاجتماعية وأسسها النفسية والوظيفية والاقتصادية .
- التماسك الاجتماعى وعناصره .
- التعليم وفلسفته فى اعداد الحاكم والمحكومين .

ان هنالك الكثير من التشابه بين المبادئ التى ضمنها الفارابى كتبه السياسية ، وبين المبادئ التى برزت فى نظم الحكم أثناء القرن العشرين . وان السرف فى هذا الالتقاء يعود من ناحية الى المصادر الفكرية والواقعية التى اعتمد عليها الفارابى فى فلسفته السياسية ، ومن ناحية أخرى الى التغيرات التى أعادت تشكيل الدولة وعملها ووظيفتها فى القرن العشرين . فعبرية الفارابى السياسية تقوم على جمعه بين التراث اليونانى خاصة عند أفلاطون وأرسطو وبين التراث الاسلامى متمثلا فى الدولة الاسلامية ومثلها وشريعتها المثالية ، واخراجها منهما نسقا فكريا متميزا قدم نموذجا تاريخيا للاتصال الحضارى بين القديم والحديث عبر العصور خاصة فى مجال الفكر ونظم الحكم . وانه لمن اليسير على الباحث فى النظم السياسية المقارنة أن يلاحظ امكان بعث الأسس الفارابية فى تنظيم الدولة لأن الدولتين اليونانية والاسلامية اللتين استمدت منهما الفارابى نموذجه المثالى فى الحكم ، والدولة فى القرن العشرين ، قد أخذت كل منها بمبادئ المسئولية الى مرحلة التوجيه والتخطيط والتنظيم الكلى والتدخل شاملا فى بعض الأنظمة ، والتدخل المحدود فى بعضها الآخر ، ولم تمر أى منها فى مرحلة التحررية التى طبعت بطابعها الدولة فى القرن التاسع عشر . ويكفى بياننا لهذه الصلة بين الفارابية وبين مذهبية هذا القرن فى موقفها من الدولة أن نرى «فيدر» مستشار هتلر المالى يقرر أن النازية الألمانية انما تهدف الى احياء أفلاطون وتطبيق مبادئه فى الدولة تطبيقا حرفيا وليس مجازيا . فالعودة الى مصادر التنظيم اليونانى من أهل اليمين أو أهل اليسار توحد فى الواقع بين الدولة المعاصرة والدولة الفارابية

التي اتخذت الأفلاطونية السياسية مصدرا من مصادرها الأساسية .

السلطة فى التنظيم الهرمى ومنهجه :

فالدولة الفارابية فى بنائها السياسى وعناصره الفكرية والقانونية والتربوية وفى تصويرها للسيادة وهرم السلطة لدى الحاكمين وفى ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية تعرض مزاجا مركبا يحس معه المطلاع أن الفارابى بالرغم من غرابة مصطلحاته اللغوية لن يكون غريبا فى عالمنا . فالدولة عنده - كما كانت فى الفكر اليونانى الكلاسيكى ، وكما كانت فى تجربة السلطان الشرقى - هى نظام كلى ، وما المواطنون سوى أجزاء ذلك النظام الكلى ، الذى يستمدون منه وجودهم ، والذى لا قوام لهم بدونه . ان المواطنين فى تلك الدولة لا يعدون وحداتها المستقلة كما نظر اليهم فى العصور الحديثة فى ظل المذاهب الفردية ، وانما هم تابع يلى تابعا فى مراتب البناء الاجتماعى وهرم السلطة ، يدينون جميعا للرئيس الأول بالولاء المطلق والطاعة التامة ، ويتوحدون فى سلسلة التبعية بخدمة غرضه المفروض من عل ، وفق خطة تنفذ تنفيذا بيروقراطيا محكما ، تقوم على التخصص الوظيفى ، وتقسيم العمل المبني على الاختلاف فى القدرات النفسية ، وعلى عدم المساواة المبني على نوعية الدور والاسهام فى تحقيق الخطة السلطانية .

فالتنظيم لهذه الدولة صارم صرامة لا يقربها الى الدهن سوى تنظيم المصنع الذى نشاهده فى الدولة الصناعية الجديدة ، والذى نادى به مفكرون محدثون مثل توماس كارليل وسان سيمون . وانه لا يخفف من الجو الصارم لهذه الدولة الشبيهة

بالدول الكلية «التوتالية» فى القرن العشرين ، سوى التأكيد من الفارابى أن دولته لاتستهدف القوة العارية - شأنها فى ذلك شأن الدول التى أطلق عليها لقب الجاهلية - وانما تستهدف غرضا نبيلًا يتمثل فى عملها الايجابى لكفالة الظروف التى تؤدى الى السعادة فى هذه الحياة ، والى السعادة القصوى فى الحياة الأخرى ، وذلك لكل المواطنين على أساس المبدأ النسبى لقدراتهم وأنفسهم وسلوكهم علوا وخسة فى اطار سلم السعادة والشقاء .

ولقد كان أمرا محتوما أن ينتهى الفارابى الى اتخاذ دولة السلطان المطلق المتمثل فى قوة مركزية مثلا أعلى للتنظيم السياسى (١) ، ومن ثم فقد طبق فى نظريته الى الدولة منهجا أكد أولا عضويتها بأن شبه - مثل أفلاطون - الدولة الكاملة بالبدن التام الصحيح ، الذى تنتظم أعضاؤه المختلفة المتفاضلة فى أهمية وظائفها فى نسق غير متكافىء العناصر يسود فيه القلب ، ويسيطر عليها جميعا فى وظائفها ومراتبها رئيسية كانت أم خادمة وفق قدرتها على أداء غرضه . فاستخدام المنهج العضوى - قديما وحديثا - يبدأ من اعتبار الدولة فردا حقيقيا ، وان لها مصلحة واحدة موحدة فى جميع الشئون ، وان الفرد - كما يقول ولدون فى كتابه الأخلاق والدول - فيما عدا طاعته للدولة هو من الناحية الجوهرية تابع غير كامل ، وفى التحليل النهائى غير حقيقى» (٢) .

ويرسم الفارابى الصورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة

(١) بعد أن شاهد انهيار السلطة المركزية فى الخلافة العباسية وما لاقى الخلفاء أثناء العصر الثانى من هوان وتعذيب وقتل على أيدي الأمراء الأتراك فى بغداد .

Weldon : States and Morals, p. 36.

(٢)

بطريقة مفصلة لا نلقاها فى جمهورية أفلاطون على النحو
الآتى :

« والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذى
يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها
عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة
والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأعضاؤه
تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه
بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك
العضو الرئيسى ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على
حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة
— فهذه فى المرتبة الثانية — ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على
حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى
أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا . وكذلك المدينة ،
أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها انسان
هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس . وفى كل
واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود
ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء
قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم فى
الثانية . ودون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب
أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى
الى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء
هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون فى أدنى المراتب ،
ويكونون هم الأسفلين .

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى
طبيعية . وأجزاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات
والمملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل

ارادية • على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشيء دون شيء • غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وماشاكلها • والقوى التى أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية» (١) •

السيادة فى الدولة :

وفى اطار مثل هذا التنظيم الذى بناه الفارابى على أساس من المذهب العضوى ، كان من الواضح واليسير عليه أن يحدد مكان السيادة فى الدولة ، وخصائصها ، والقائم بها • فلقد ركز السيادة المطلقة - قبل هوبز بسبعمئة سنة - فى يدى الرئيس الذى وحد بينه وبين القلب فى البدن ، وأضفى عليه صفة الكمال والعلية فى وجود الدولة وأجزائها وما لها من صناعات وملكات ارادية ، وأسند اليه ترتيب مراتبها والمحافظة على توازنها بأن يكون دائما - على حد تعبيره - المرفد الذى يزيل اختلال ما يختل من أجزائها ، وذلك قبل نظرية بارسونز Parsons والمدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الأمريكى بألف عام • ولم يكتف الفارابى بالقاء الضوء على سلطة رئيس المدينة وسيادته العليا ضد تشبيهه الفسيولوجى ، بل تابع الاستنباط منه حتى وصل الى تفسير ميتافيزيقى يفترض النظام وانعقاد الرئاسة لرئيس فى كل «جملة أجزاءها مؤتلفة منتظمة مرتبطة» (ويقصد بالجملة هنا المجموعة أو الكلى) ورأى ذلك مطبقا فى جملة أعضاء البدن تحت رئاسة القلب ، وجملة أفراد المنزل تحت رئاسة رب

(١) المدينة الفاضلة (طبعة نادر) ص ١١٨ - ١١٩ •

المنزل ، وجملة مواطنى الدولة تحت رئاسة مديرها ، وجملة الموجودات فى الكون تحت رئاسة السبب الأول . ومن هذا المنطلق يكاد الفارابى بعقده التشابه بين نظام الكون ونظام الدولة وبالتالى بين السبب الأول فى الوجود وبين رئيس الدولة ، أن يضيف على رئيس الدولة قداسة تذكر فى العصر الحديث . يقول هيجل بأن الدولة هى الله يمشى على الأرض . وذلك حين يذهب الفارابى الى أن «السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها ، وان الموجودات كلها تقتضى غرض السبب الأول وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فان أجزائها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب» (١) .

ويعرض الفارابى هذا التصوير لرئاسة الدولة على أساس من أهمية «الكلية» فى نظام الأشياء الطبيعية والمؤسسات الاجتماعية فى «المدينة الفاضلة» على النحو الآتى :

« وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ، ورياستها دون رئاسة الأول ، وهى تحت رئاسة الأول ترأس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزائها المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه أفضله . ودونه قوم مرءوسون منه ويرأسون آخرين .

« وكما أن القلب يتكون أولا ، ثم يكون هو السبب فى

(١) للمدينة الفاضلة (نادر) ص ١٢١ - ١٢٢ .

أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فاذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاءها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

« وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيسي تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم بها من الأفعال أخصها ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخصها .

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المشاة وفعل الأمعاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جدا ، كذلك (الحال) في المدينة . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فإن لها رئيسا حاله من سائر الأجزاء هذه الحال .

« وتلك أيضا حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها . فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهولانية . وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك « كل موجود بحسب قوته . إلا أنها إنما تقتفى الغرض

بمراتب ، وذلك أن الأخس يقتضى غرض ما هو فوقه قليلا ،
وذلك يقتضى غرض ما هو فوقه ، وأيضا كذلك للثالث غرض
ما هو فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الأول
واسطة أصلا . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضى
غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كل مابه وجودها من
أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول
ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية . وأما التى لم
تعط من أول الأمر كل مابه وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك
بها نحو ذلك الذى تتوقع نيله ، وتقتضى فى ذلك ما هو غرض
الأول . وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة : فإن
أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها
الأول على الترتيب . (١)

ويستطرد الفارابى فى بيان نظريته عن السيادة فيلخصها
فى قول يؤكد تفرد الرئيس الأول بالرياسة وذلك بنفى
خضوعه لرئاسة أى عضو سواه ، فيقول « ان الرئيس الأول
فى جنس لا يمكن ان يرأسه شئ من ذلك الجنس ، مثل رئيس
الأعضاء ، فانه هو الذى لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسا
عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة » (٢) . كما أن
الفارابى يؤكد أيضا تفرد رئيس المدينة الفاضلة بانسانية
خاصة ، وذلك بأن ينفى عنه « أن يكون أى انسان اتفق » (٣)
فهناك شروط أساسية لابد من توافرها لتكوين رئيس المدينة
الفاضلة ، فإن يكون أولا « بالفطرة والطبع » وثانيا « بالهيئة
والملكة الارادية » معدا لتلك الرياسة . فينبغى أن يكون

(١) المدينة الفاضلة (نادر) ص ١٢٠ - ١٢٢ .

(٢) المدينة الفاضلة (نادر) ص ١٢٣ .

(٣) المدينة الفاضلة (نادر) ص ١٢٢ .

مفطورا على الرياسة وليس على الخدمة ، مما أكده أرسطو من قبله ، بان قسم المواطنين الى سادة والى خدم بالطبع . « فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها » على حد تعبيره بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة . وأكثر الفطر هى فطر الخدمة . وفى الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخرى ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلا . فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ، ولا أى ملكة ما اتفقت . « ولهذا فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة » ينبغى أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلا ، ولا يمكن نحو غرضها صناعة أخرى أصلا . بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، وإياه يقصد جميع أفعال المدينة الفاضلة . ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون يرأسه انسان أصلا » (١) .

السعادة كمبدأ أساسى :

وفى الواقع أن مشكلة السيادة فى الدولة المثالية عند الفارابى لم تقتصر على الشكل ، وانما استمدت أهميتها من تأكيد الموضوع والغرض من الحكم . فلقد جعل الفارابى من «السعادة» مبدأ سياسيا ، ومعيارا أساسيا يستخدم فى تقرير ماهية الحكم ووظيفته ، وصلاحيه الحاكم لتولى منصبه ، كما جعل منها محركا ديناميا لعملية الحياة العامة والأنشطة المتعددة فى الدولة - فكرية كانت أو مادية .

فمسألة السعادة عند الفارابى هى المسألة السياسية التى

(١) المدينة الفاضلة (طبعة نادرة) ص ١٢٣ .

تربط بين مؤلفاته فى معالجتها لوجوهها المختلفة فى اطار
مفهوم الدولة العضوية الكلية المتفاوتة الأدوار والصنائع
والمختلفة المراتب والرياسات تحت سلطان الرئيس الأول
الجالس على رأس هرم القوة والنظام .

فأفلاطون قد جعل من العدل الموضوع الأساسى للحكم فى
دولته المثالية ، على حين أن الفارابى قد جعل من «السعادة»
ذلك الموضوع ، وان كان قد تأثر فى هذا الاختيار أيضا
بأفلاطون وأرسطو . ولكن اتخاذ الفارابى السعادة محورا
لنشاط المجتمع وغاية للإنسان والدولة الفاضلة ، انما هو
أمر طبيعى فى العصور الوسطى ، عندما كانت السعادة غاية
اجتمع على المناداة بالسعى الى تحصيلها المفكرون الدينيون
من اليهود مثل ابن ميمون ، ومن المسيحيين مثل توما الأكوينى
ومن المسلمين ابن رشد مؤتمين جميعا بالفارابى ، وذلك
لتأثرهم بالنموذج المثالى لأفلاطونى لسعادة النفس فى
الحياة وفى الخلود ، وبالتعاليم السماوية التى تؤكد اتصال
السعادة فى الدنيا والآخرة .

ومجمل القول يمكننا أن نقرر أن «السعادة» كعلة
غائية هى المفتاح الذى يفهم به «أولا» تفسيره لنشوء الدولة
وتصنيفه لأنواعها «وثانيا» لنظريته فى حكم الأستقرابية
الفكرية «وثالثا» لتقريره مبدأ التخصص كأساس للتنظيم
الوظيفى والاجتماعى والسياسى فى الدولة «ورابعا» لبيان
نظام التعليم والتربية وأهميته السياسية «وخامسا» لتأكيد
مبدأ المحافظة على النظام السائد بأرائه ومعتقداته وممارسة
الرقابة على سلامته «وسادسا» لتطبيقه مبدأ العدل تطبيقا
وان كان نسبيا الا أنه شامل الأقسام الدولة جميعها .

السعادة وبناء المجتمع والدولة :

ولقد اتخذت «السعادة» أهمية سياسية عند الفار ابى مما عقد بينها وبين «الخير على الاطلاق» والكمال الأقصى «من ترادف ومن تقريره أن المقصود بوجود الانسان أن يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الأقصى» (١) ومن تقريره كذلك أن الانسان مفطور بطبيعته على بلوغ «الكمال» ، «وان ذلك لا يتحقق الا فى ظل الدولة - وهى الاجتماع السياسى الكامل الذى يتعاون أعضاؤه فى اطاره على سد حاجاتهم وبلوغ «أفضل كمالاتهم» .

وعلى هذا الأساس صنف الفار ابى الاجتماعات الانسانية الكاملة فى ثلاث : «عظمى ووسطى وصغرى» . فالعظمى اجتماعات الجماعات كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع مدينة فى جزء من مسكن أمة (٢) . ولم يقف عند معيار «الحجم» كأساس لتصنيف الدول ، وانما أضاف اليه معيارا نوعيا ، وذلك باشتراطه «نيل السعادة» كعامل مميز بين الدولة الفاضلة وغير الفاضلة . فهو يقول :

«فالخير الأفضل والكمال الأقصى . انما ينال أولا بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التى

(١) السياسة المدينة ص ٧٤ .

(٢) المدينة الفاضلة (طبعة نادر) ص ١١٧ .

يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة» (١) .

ويلاحظ على هذا التفسير لنشوء المجتمع والدولة عند الفارابى أنه أقر (أولا) بقدرة الانسان على الكمال وصلاحية فطرته ونفسه للنمو والتقدم ، غير آخذ بالاتجاهات المتشائمة فى النظرة الى خلق الانسان ومصيره . وانه استخدم (ثانيا) المنهج الغائى أو التليولوجى فى بيانه ، فجعل من الغاية المتمثلة فى السعادة والخير والكمال القوة الدافعة الى بناء المجتمع والدولة ، كما جعل منها المعيار للحكم على صلاح النظام فى الدولة أو انحرافه . وانه اعتبر (ثالثا) قيام المجتمع وعضوية الانسان فيه أمرا طبيعيا ، ولم يذهب مذهب الذين برروا قيام المجتمع على أسس من القوة أو التعاقد أو غير ذلك من التفسيرات التى توحى بأن المجتمع وليد الصناعة وليس الطبيعة . وأنه أكد (خامسا) أن الاجتماع البشرى لا يمكن احتسابه اجتماعا كاملا الا اذا تجسد فى دولة . ومن الطريف أن الفارابى قد أطلق على مؤلفاته السياسية أسماء «المدينة الفاضلة» و «السياسة المدنية» و «فصول المدنى» نسبة الى أصغر شكل من أشكال الدول حسب تصنيفه ، وهو دولة المدينة ، أسوة بدولة المدينة عند اليونان الذين لم يستطيعوا فى تاريخهم القديم تجاوز المنافسات بين المدن وتحقيق الدولة القومية . ولكن التجربة التاريخية التى تلت

(١) المدينة الفاضلة (طبعة نادر) ص ١١٨ .

اليونان فى الحكم جعلت الفارابى يضيف الى أشكال الدول -
الدولة القومية التى تشتمل على أمة ، والدولة العالمية التى
تشتمل على المعمورة جميعها ، متأثرا فى ذلك بتجربة الدولة
الاسلامية فى احتوائها للأمة الاسلامية ، وفى طموحها الى أن
تكون دولة عالمية •

تحصيل السعادة والتعليم من أجل المواطنة والزعامة :

ولقد شغل الفارابى بعد بيانه أن السعادة هى المقصود
بوجود الانسان ، وانها لا تتحقق الا فى الدولة الفاضلة ،
بالأسلوب الذى به يبلغ الانسان السعادة • فلقد أوجز ذلك
فى كتابه «السياسة المدنية» بقوله «واذا كان المقصود بوجود
الانسان أن يبلغ السعادة القصوى فانه يحتاج فى بلوغها الى
أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه • ثم يحتاج بعد
ذلك الى أن الأشياء التى ينبغى أن يعلمها حتى ينال بها
السعادة ، ثم أن يعمل تلك الأعمال» (١) • ولكنه خصص
لشرح مقومات السعادة والطريق الى بلوغها كتابا كاملا ،
هو «كتاب تحصيل السعادة» (٢) • فبناها على أساس من
سوسنولوجية المعرفة ، وأكد أن شخصية المواطن وشخصية
الزعيم التى تناسب الحياة العامة فى الدولة المثالية ، والنهوض
بأعبائها ومسئولياتها ، انما يجب أن تخضع لاعداد علمى
أخلاقى ، اسوة بالبرنامج التربوى الذى وصفه أفلاطون
لاعداد طبقة الحكام الفلاسفة • ويكاد البرنامج الذى وضعه
الفارابى فى التربية والتعليم لاعداد المواطن الصالح والزعيم
الصالح فى الدولة المثالية أن يكون حديثا بل معاصرا ، فهو

(١) السياسة المدنية ص ٧٨ •

(٢) الذى يشتمل على فلسفته التربوية •

يؤكد «أولا» مبدأ انتخاب القدرات وما يسميه الفطرة والطبيعة كأساس للتعليم مما نراه شائعا فى الفصول المدرسية ، بل فى دوائر البحث الجامعية • ويؤكد «ثانيا» أهمية العلوم النظرية والعملية من رياضيات وطبيعيات وما بعد الطبيعيات وعلوم سياسية أو مدنية ، وكذلك المناهج الفكرية التى يستقيم بها الذهن فى الأحكام العامة والتمييز بين الحلول المناسبة للمواقف المختلفة ، مما يدفع بعض زعماء الدول الحديثة الى بناء الدولة على العلم ، وعلى القادرين فى جوانب أنشطة الحياة المختلفة ممن يقيمون حكم الصفوة المختارة • ويؤكد «ثالثا» أهمية الفضائل الأخلاقية ، وأظننا جميعا قد لاحظنا فى تجاربنا أن ارتباط المؤهلات العلمية بالمؤهلات الأخلاقية أمر الزامى بالنسبة للنجاح فى الميادين العامة والخاصة ، فالكثيرون من القادرين علميا منوا بالهزيمة الذاتية من أنفسهم ، بأن هزمت أخلاقهم الشخصية قدراتهم العلمية • ويؤكد «رابعا» أهمية الفضائل العملية والسيطرة على صناعة من الصناعات فى مجال العمل القومى القائم على مبدأ التخصص ، مما يذكر الآن بما تستلزمه الدولة الصناعية الجديدة - كما يقول جولبريث Galbraith - من مؤهلات تكنولوجية • ويركز الفارابى العمد التى تقوم عليها السعادة بين الأمم والدول فى مستهل كتابه «تحصيل السعادة» بقوله : «الأشياء الانسانية التى اذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن (الدول) حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى ، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس ،

الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ،
والصناعات العملية» (١) .

ولقد أشار الفارابي الى ترابط هذه الفضائل وتلازمها
فى تكوين شخصية الرئيس الأول ، ففضيلته هى مجموع
الفضائل كلها ، وقوتها هى قوة الفضائل كلها ، «فهذه
الفضيلة هى الفضيلة الرئيسية التى لا فضيلة أشد تقدما منها
فى الرياسة» (٢) .

المنهج التعليمى والتربوى :

ويفصل الفارابي منهجا تعليميا تربويا يبرز موضوعات
التعليم ومناهجه وألقائمين عليه ، ودور الدولة فى التوجيه
التعليمى والتربوى ، من أجل تحصيل هذه الفضائل بين
الدول القومية ودول المدينة . فهو يبدأ بالتمييز بين «التعليم»
«والتأديب» ويحدد اختصاصات كل منهما . «فالتعليم» هو
ايجاد الفضائل (العلوم) النظرية فى الأمم والمدن ، «والتأديب»
هو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى
الأمم «والتعليم» هو بقول فقط ، والتأديب هو أن يعود الأمم
والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العلمية ، بأن تنهض
عزائمهم نحو فعلها ، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على
نفوسهم ، ويجعلوا كالمأشقين لها . وانهاض العزائم نحو
فعل الشئ ربما كان بقول ، وربما كان بفعل» (٣) .

«والعلوم النظرية ، اما أن يعلمها الأئمة والملوك ،

(١) تحصيل السعادة ص ٢ .

(٢) تحصيل السعادة ص ٢٤ .

(٣) تحصيل السعادة ص ٣٩ .

واما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية • (١)
وأظننا نحن المعلمين على مستويات التعليم المختلفة هم من
يقصدهم الفارابى بحفظة العلوم النظرية • ولن تعلم العلوم
النظرية الا للأحداث الذين قومت نفوسهم بالأشياء التى
تراض بها أنفس الأحداث ، وكانت مراتبهم بالطبع فى
الانسانية مراتب ممتازة ، مما يؤكد أهمية القدرات الطبيعية
والأخلاقية كأساس لتلقى مستوى رفيع من المعرفة يتمثل فى
هذه العلوم النظرية ، وما تستتبع من استعمال الطرق المنطقية ،
على الترتيب الذى ذكره أفلاطون « على حد تعبير الفارابى » •
فأولئك الذين يختارون لتلقى العلوم النظرية هم «الخاصة»
من المواطنين ، ومن بينهم يصل «الملوك» الى عروش الحكم ،
فأخص الخواص «يلزم أن يكون هو الرئيس الأول (٢) » بعد
أن يكون قد مر بنجاح فى اعداده العلمى وتجربته التدريجية
فى الرياضات العملية •

واننا نلاحظ هنا أن الفارابى - مثله مثل أفلاطون من
قبله - يؤمن بارسقراطية المعرفة ، ويبينها على أساس من
تقسيم المجتمع الى «خاصة» و «عامة» ، أو الى «صفوة مختارة»
والى «جماهير» حسب تعبير العصر فهو يقول : «ان الأمم
وأهل المدن منهم من هو خاصة ، ومنهم من هو عامة » •

والعامة هم الذين يقتصرون ، أو الذين سبيلهم أن يقتصر
بهم فى معلوماتهم النظرية على ما يوجبها بآدى الرأى
المشترك •

والخاصة هم الذين ليس يقتصرون فى شىء من معلوماتهم

(١) تحصيل السعادة ص ٣٩ •

(٢) تحصيل السعادة ص ٣٠ + ص ٣٧ •

النظرية على ما يوجبه بادی الرأي المشترك ، بل يمتقدون ما يمتقدونه ، ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تمقبت غاية التعقب . فلذلك صار كل من ظن بنفسه أنه لا يقتصر على ما يوجبه بادی الرأي المشترك في الأمر الذي ينظر فيه ظن بنفسه أنه خاص في ذلك الأمر ، وبغيره أنه عامي . فلذلك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصيا ، لعلمهم أنه ليس يقتصر فيما يحتوى تلك الصناعة على ما يوجبه بادی الرأي فيها ، بل يستقصيها ويعقبها غاية التعقب . وأيضا فانه يقال عامي لكل من لم يكن له رياسة ما مدنية ، ولا كانت له صناعة ترشح له بها رياسة مدنية ، بل اما لا صناعة له أصلا ، أو أن تكون صناعته صناعة يخدم بها في المدينة فقط . والخاصي كل من له رياسة ما مدنية . وكذلك كل من ظن بنفسه أن له صناعة يصلح أن يتقلد بها رياسة ما مدنية ، أو حالة يظن بها عند نفسه أنها حال رياسة مدنية ، يسمى نفسه خاصيا ، مثل ذوى الأحساب ، وكثير من ذوى اليسار العظيم ، وأدخل في الخصوص كل من كانت صناعته أكمل في أن يتقلد بها رياسة (١) .

كما أن الفارابي لا يميز فقط بين المواطنين في دولة ما على أساس من نسبة القدرات العلمية والأخلاقية ، وانما يطبق كذلك مبدأ النسبية على الأمم والمدن ، بل وعلى الطوائف المختلفة من أهل المدن ، فيما يتصل بما ينبغى أن تعطى من علوم حسب ما يسود في كل منها من قدرات وخصائص . فهو يقول :

« ويتميز ما ينبغى أن تعطاه أمة أمة من ذلك ، وماسبيله أن يكون مشتركا لجميع الأمم ، ولجميع أهل كل مدينة ،

(١) تحصيل السعادة ص ٣٦ - ص ٣٧ .

وما ينبغي أن تعطاه أمه دون أمة ، أو مدينة دون مدينة ، أو طائفة من أهل المدينة دون طائفة • وهذه كلها سبيلها أن تتميز بالفضيلة الفكرية الى أن تحصل لهم الفضائل النظرية» (١) •

وفى الواقع أن الفارابى قد أظهر وعيا واضحا بدور التعليم فى تشكيل المواطنين ، حدا به الى أن يجعله وظيفة أساسية من وظائف الدولة ، مما يشبه الى حد كبير ما نراه فى بعض الدول التقدمية والمحافظة فى القرن العشرين من حرص على صياغة المواطن فكرا وبدنا صياغة تتناسب مع المثال المرتجى للدولة لدى نظام الحكم السائد • فهو لم يتردد فى أن يقرر بصيغة مطلقة «أن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها ، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم ، والقيم بالصبيان والأحداث ، هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم» • (٢) والفارابى فى تشبيهه وظيفته الملك فى التأديب بوظيفة رب المنزل أو المعلم ، لم يقصد بالطبع ما نشاهده بيننا من مثل ديموقراطية فى البيت الحديث أو المدرسة الحديثة ، وإنما قصد ذلك النظام الذى تسود فيه صفة التنظيم والضبط جميع مؤسساته ووحداته • وللملك فى تأديب الأمم وتقويمهم أن يستخدم الرفق والاقناع لتأديب البعض والكره لتأديب البعض الآخر ، وأن «يستعمل فى تأديب الأمم وأهل المدن طائفتين من المؤدبين — طائفة تستعمل فى تأديب من يتأدب منهم طوعا ، وطائفة تستعمل فى تأديب من سبيله من يؤدب كرها» (٣) •

(١) تحصيل السعادة ص ٣٠ - ٣١ •

(٢) تحصيل السعادة ص ٣١ •

(٣) تحصيل السعادة ص ٣١ •

ولقد اهتم الفارابى لذلك بمهنة التأديب ، وقاس قوة الملك بقوة من يستعملهم فى التأديب الطوعى أو الاكراهى لأهل الأمم والمدن ، وذهب الى وجوب اختيار الملك لأعظم المؤدبين قوة فى مهنهم ، وذلك معظم دور التأديب فى تحقيق السعادة والكمال بين المواطنين كل « بحسب رتبته فى الوجود » (١) كما أنه دعا الى أن يدون الملك فى كتاب « ما سبيله أن يحفظ ويستدام متلوا ومكتوبا . . . من الآراء والأفعال » (٢) التى تتخذ دستورا للتعليم والتربية ، ومرشدا للمعلمين والمؤدبين فى أداء مهنهم على الوجه الذى يحقق غرض رئيس الدولة ، ويكفل الوحدة الفكرية بين المواطنين جميعا على الرغم من اختلاف مراتبهم بحسب الفضيلة الفكرية التى يمتاز بها كل منهم .

الفلسفة والسياسة :

وعلى هذا النحو التربوى والتعليمى ، بين الفارابى «الوجوه والطرق التى منها تحصل فى الأمم والمدن الأشياء الانسانية الأربعة التى بها ينالون السعادة القصوى» (٣) وقد أبرز الفارابى من بين هذه الفضائل الأربعة ، أول هذه العلوم كلها ، وهو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة يبراهين يقينية » (٤) ويسمى عند اليونانيين « الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها العلم ، وملكها الفلسفة » . (٥) وصاحب هذا العلم هو «الرئيس الأول» (٦)

-
- (١) تحصيل السعادة ص ٣٢
 - (٢) تحصيل السعادة ص ٣٤
 - (٣) تحصيل السعادة ص ٣٦
 - (٤) تحصيل السعادة ص ٣٦
 - (٥) تحصيل السعادة ص ٣٨
 - (٦) تحصيل السعادة ص ٣٨

وبهذا أضفى الفارابى على الفلسفة أهمية سياسية كمؤهل
جوهري فى تولي الحكم ، وتدبير أمور الدولة . فبهذا العلم
الرئيس ، وما يستتبعه من سيطرة على العلوم الأخرى ، يبلغ
«الرئيس الأول» مرتبة ينال بها السعادة والكمال اللذين
يتحققان بكمال المعرفة ، واللذين يؤهلانه بالتالى لقيادة
قومه نحو نيلها فى حياتهم ، بما يعلمهم من سبل الوصول ،
وبما يهديهم من نور حكمته الذى يكشف أسرار الحكم التى
تنطوى عليها شرائع الأقدمين وشرعية المسلمين . ويحاول
الفارابى أن يحدد مكانة هذا العلم بين العلوم النظرية
والعملية ، وبين ماهيته وغرضه ، ويؤرخ لنشوءه وتطوره
بين الشعوب فى قوله :

« وهذا العلم هو أقدم العلوم ، وأكملها رياسة ، وسائر
العلوم الأخرى الرئيسية هى تحت رياسة هذا العلم . وأعنى
بسائر العلوم الرئيسية الثانى والثالث المنتزع منها ، اذ
كانت هذه العلوم انما تحتذى حذو ذلك العلم ، وتستعمل
ليكتمل الغرض بذلك العلم ، وهو السعادة القصوى والكمال
الأخير الذى يبلغه الانسان . وهذا العلم ، على ما يقال ، انه
كان فى القديم فى الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم صار
الى أهل مصر ، ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى أن انتقل
الى السريانيين ، ثم الى العرب . وكانت العبارة عن جميع
ما يحتوى عليه ذلك العلم باللسان اليونانى ، ثم صارت
باللسان السريانى ، ثم باللسان العربى . »

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه
الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها
العلم ، وملكها الفلسفة . ويعنون به ايثار الحكمة العظمى
ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفا ويعنون به المحب

والمؤثر للحكمة العظمى . ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها، ويسموننا علم العلوم ، وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات ، ويعنون بها الصناعة التي تشمل الصناعات كلها، والفضيلة التي تشمل الفضائل كلها والحكمة التي تشمل الحكم كلها . وذلك أن الحكمة قد تقال على الحذق جدا ، وبافراط في أى صناعة كانت ، حتى يرد من أفعال تلك الصناعة مايعجز عنه أكثر من يتعاطاها . ويقال حكمة بشرية ، فان الحاذق بافراط في صناعة مايقال انه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الروية ، والحثيث فيها ، قد يسمى حكيماً في ذلك الشيء الذي هو نافذ الروية فيه ، الا أن الحكمة على الاطلاق هي هذا العلم وملكوته» (١) .

وتستمد الفلسفة عند الفارابي قيمتها السياسية من مفهومه لها ، ومن الدور الذي نسبه اليها . فليست الفلسفة عند الفارابي قاصرة على العلم التقليدي الذي نرى الآن موضوعاته مفصلة في البرامج الجامعية والأكاديمية ، وانما هي جماع العلوم النظرية والعملية ، وليس الفيلسوف عنده هو ذلك العالم الذي يعيش في برج عاجي ، متعاليا أو منطويا أو مغتربا ، وانما هو ذلك القادر على أن ينقل علمه الى المواطنين في وطنه ، وعلى حملهم على الأخذ بفضائله النظرية والسلوكية ، سعيا وراء نبل السعادة والحياة الطيبة . ومن ثم يلتقى الفيلسوف والرئيس الأول في الدولة عند تماثل كل من مؤهلاتهما العلمية ، ووظيفتهما العملية السياسية . فالفيلسوف هو الرئيس الأول ، والرئيس الأول هو الفيلسوف . ويقرر الفارابي هذا التعادل بينهما في قوله :

(١) تحصيل السعادة ص ٣٩ .

« واذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها ، كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الاطلاق هو أن يحصل له العلوم النظرية ، ويكون له قوة على استعمالها في كل ماسواها بالوجه الممكن فيه . »

واذا تؤمل أمر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق ، وذلك أن الذي له قوة على استعمال ماتحتوى عليه النظرية في كل ماسواه ، هو أن يكون له القوة على ايجادها معقولة ، وعلى ايجاد الارادية منها بالفعل . وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة . فيكون الكامل على الاطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ، ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على ايجادهما جميعا في الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهما . ولما كان لايمكن أن تكون له قوة على ايجادهما الا باستعمال براهين يقينية وبطرق اقناعية ، وطرق تخيلية اما طوعا أو كرها ، صار الفيلسوف على الاطلاق هو الرئيس الأول (١) .

ولم يقف الفارابي عند المعادلة التي عقدها في كتابه « تحصيل السعادة » بين الفيلسوف والرئيس الأول ، وانما أدى به هذا الربط بين الفلسفة والحكم الى أن يعادل كذلك بين الفيلسوف وبين سائر الرؤساء الذين اشتهروا بتولى الوظائف العامة في تجربة الحكم عند القدماء وعند المسلمين مثل « الملك » و « واضع النواميس » أو صاحب الشريعة

(١) تحصيل السعادة ص ٣٩ - ٤٠ .

و «الامام» - فهو يخاطب القارئ بقوله «فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والامام معنى كله واحد ، وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه - وقد بنى الفارابى هذه المعادلة على أساس من اشتراطه وجوب توافر الفلسفة كأساس لأداء « الملك » و « واضع النواميس » و «الامام» مسئوليات مناصبهم أداء مستنيرا ، رغم اختلاف وسائلهم فى تحقيق الغرض الأسمى للحكم بين المواطنين - فكل منهم لا يقدر على عمله الا «بعض قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة» - ولا يكمل للملك تسلطه واقتداره ، ولو اضع النواميس قدرته على استنباط شرائطها وتقنينها ، وللامام تقبل امامته ، دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية التى تقوم عليها الفلسفة الحقيقية - ومن هنا كان كل منهم فيلسوفا -

وان هذه المعادلة التى عقدها الفارابى بين الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والامام ، انما تقوم شاهدا على ما امتاز به الفارابى من قدرة فائقة على الجمع والتأليف بين التراث اليونانى والتراث الاسلامى فى تجربه الحكم - ويظهر ذلك واضحا فى معالجته « لواضع النواميس » ، واهتمامه بدوره فى حياة المواطنين عن طريق التشريعات التى تتضمن مبادئ السلوك المستنير الفاضل فى الحياة العامة - ولاشك فى أن تفسيره للمنصب الرئاسى « لواضع النواميس » انما يستمد أصوله من المزج بين نظرية أفلاطون المثالية فى كتابه « القوانين » وبين ما يستقر فى ذهن المفكر الاسلامى من جوهرية الشريعة الاسلامية ودور صاحبها

فى بناء الدولة - كما يظهر ذلك واضحا فى اتخاذه نظرية أفلاطون عن « الملك الفيلسوف » أساسا لتفسيره الرياسة والملك والامامة - وأنه حتى فى تفسيره للنبوة والوحى فى مؤلفاته السياسية الأولى عن المدينة الفاضلة «و» والسياسة المدنية انما يعتمد على التراث اليونانى الميتافيزيقى خاصة عند أفلاطون وأرسطو وعلى نظرية الفيض عند أفلوطين والمدرسة الأفلاطونية الحديثة -

ولكن البرامج التعليمية والتربوية التى عرضها الفارابى فى معرض تنشئة المواطن والزعيم ، والتى انتهت به الى أن يتخذ من الفلسفة عاملا يوحد فى الصفة الأساسية بين سائر ولادة الحكم ، انما تثمر ثمارها الفلسفية الحقيقية بين نشء حرص على أن يحدد بدقة وتفصيل مزايا أشخاصهم - فهو يصف طالب الفلسفة فى قوله :

« فان الذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون له بالفطرة موطئا نحوها استعدادا للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى السياسة وهى أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتى ثم أن يكون حفوظا وصبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم وأن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله غير جموح ولا لجوج فيما يهواه وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وماجانس ذلك وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه وأن يكون صحيح الاعتقاد والآراء والملة التى نشأ عليها متمسكا بالأفعال

الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها وأن يكون مع ذلك متمسكا بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة فان الحدث اذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن أن لا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل « (١) » .

الحاكم — سلطانه ووظائفه :

ولقد تشكلت سلطات الحاكم ووظائفه فى الدولة المثالية عند القارابى فى ضوء الافتراضات والدراسات التى بنى على أساسها هيكل النظام السياسى . فالافتراض الأول الذى يحكم نظريته وتنظيمه للدولة يقوم على أن الانسان قد كون لبلوغ السعادة والكمال ، وأن هذا ينبثق من طبيعته ونفسه . فالانسان من بين الكائنات الحية يمتاز «بالاختيار» أو الارادة التى تصدر عن الجزء الناطق من النفس فوق ما يملك من ارادة أولى تصدر عن الجزء الخاص ، وارادة ثانية تصدر عن الجزء المتخيل من النفس ، مما قد يكونان فى الحيوان غير الناطق . فبالاختيار يقدر الانسان «أن يسعى نحو السعادة ، وأن لا يسعى ، وبه يقدر أن يفعل الخير ، وأن يفعل الشر ، والجميل والقبيح» والسعادة هى الخير على الاطلاق ، وكل ما ينفع فى أن تبلغ به السعادة وتنال به ، فهو أيضا خير لا لأجل ذاته ، لكن لأجل نفعه فى السعادة . وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق» (٢) .

ويقوم الافتراض الثانى على أن الانسان أعجز وحده عن أن يبلغ ذلك الكمال كله ، وانما هو بقدراته الخاصة قادر

(١) تحصيل السعادة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) السياسة المدنية ص ٧٢ .

على أن يحقق قسطا منه يتفاوت زيادة ونقصانا ، وأنه قد زود بفطرته من أجل بلوغ « الكمال الأقصى » بالميل الى الاجتماع ببنى جنسه والسكن بجوارهم ، وتأسيس الدولة الاقليمية نتيجة لذلك ، فى اصغر صورها - وهى دولة المدينة ، وفى أوسطها ، وهى الدولة التى تشمل أمة ، وفى أعظمها ، وهى الدولة التى تشمل المعمورة بأسرها • فهو يقول :

« ان كل انسان انما ينال من ذلك الكمال قسطا ما ، وان ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، اذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغه وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرين له ، وان فطرة كل انسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغى أن يسعى له بانسان أو ناس غيره ، وكل انسان من الناس بهذه الحال ، وانه لذلك يحتاج كل انسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال الى مجاورة أناس آخرين ، واجتماعه معهم • وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورا لمن هو فى نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الانسى ، والحيوان المدنى» (١) •

ويقوم الافتراض الثالث على أن الدولة المثالية التى يتحقق فى اطارها الكمال والسعادة ، تشبه فى بنائها وتنظيمها ، «البدن التام الصحيح» (٢) الذى تتعاون أعضاؤه مع اختلافها وتفاضلها ، على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ، وذلك بخضوعها لعضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأدائها وظائفها المتخصصة فى نسق هرمى وفق غرض ذلك العضو الرئيسى تحت سيادته ، محققة النموذج المثالى للعمل التعاونى فى سبيل الوحدة العضوية •

(١) تحصيل السعادة ص ١٤ •

(٢) المدينة الفاضلة (طبعة نادر) ص ١١٨ •

ويقوم الافتراض الرابع على أن الكمال والسعادة كغرض للدولة إنما يقوم على دعائم فكرية أخلاقية فنية يتطلب بناؤها اعداد الفطر الطبيعية للمواطنين لأداء وظائف الدولة المتخصصة اعدادا يعتمد على برنامج عميق متوسع فى العلوم النظرية والعملية وعلى ماتعطيه التجربة من نفاذ البصر ودقة التمييز والحكم .

وانه لفى اطار هذه الافتراضات رسم الفارابى سلطات الحاكم ووظائفه رسما يكاد يجعله من بين المفكرين المعاصرين . فهو كما سبق أن بينا المعلم والمؤدب لشعبه بطريقة مباشرة أو عن طريق الأئمة من المؤدبين الذين يسرون على نهجه ، ويعلمون الآراء والصناعات التى يقوم عليها بنيان الدولة من جوانبه الحضارية المعنوية والمادية . فالحاكم من هذه الناحية التربوية عند الفارابى غير أولئك الحكام الذين قاوموا التعليم الإلزامى مثلا فى انجلترا أثناء القرن التاسع عشر ، كما فعل جلادستون ، الذى ذهب الى أن تدخل الدولة فى التعليم واضطلاعها به حتى فى مرحلته الابتدائية ، إنما يشجع عدم المسئولية من ناحية الآباء عن الأبناء ، وبذلك تنهار الأخلاقيات العامة فى الدولة .

الايدولوجية فى الدولة :

ولكن الوظيفة التربوية عند الفارابى إنما يمارسها الحاكم فى اطار وظيفة أعم وأشمل وهى التوجيه المذهبى للمواطنين ، فالفارابى من هذه الناحية أقرب الى أصحاب المذاهبات اليمينية واليسارية فى عصرنا الحاضر ممن يؤكدون وجوب ملء رؤوس المواطنين ملئا أيديولوجيا متشابها ، حتى يكون التجاوب كاملا بين الزعيم وشعبه ، وتكون الاستجابة

أقرب الى الآلية بين أوامر القائد وطاعة المواطنين • فهو فى كتابه «المدينة الفاضلة» وفى كتابه «السياسة المدنية» يوضح المحتوى الفكرى المشترك الذى يجب توافره لدى كل مواطن • وأن أهم عناصر هذا المحتوى الفكرى فى دولة الفارابى التى تكون الوعى السياسى المطلوب من المواطنين ، تقوم على فهم مبادئ الوجود الميتافيزيقية ، وخصائصه الفيزيقية ، ونظام الكون ومراتبه ، وعلى فهم دستور الدولة المنظم لأنساقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتنفيذية •

ويعرض الفارابى عناصر هذا المضمون الفكرى عند المواطنين فى دولته المثالية على نحو مفصل فى « المدينة الفاضلة» ، فهو يقول :

« فاما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء ، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة الى أن تنتهى من المفارقة الى الفعال ، وفعل كل واحد منها ، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الأجسام الطبيعية التى تحتها ، كيف تتكون وتفسد ، وان مايجرى فيها يجرى على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة ، وأنه لا اهمال فيها ولا نقص ولا جور ، بوجه من الوجوه ، ثم كون الانسان ، وكيف تحدث قوى النفس ، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول ، والارادة والاختيار ، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحى ، ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفونه اذا لم يكن موجودا فى وقت من الأوقات ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التى تصير بها أنفسهم ، والمدن المضادة لها وما تؤول اليه أنفسهم بعد الموت ، اما

بعضهم الى الشقاء واما بعضهم الى العدم ، ثم الأمم الفاضلة
والأمم المضادة لهما « (١) »

ويعيد الفارابى فى كتابه «السياسة المدنية» التأكيد
على وجوب التأهيل المذهبى المشترك للمواطنين فى دولته
المثالية ، مما يسجل له تقديره الذكى لما سبقه به أفلاطون
من اشتراط بناء الدولة على أساس فكرى ، ووعى سياسى .
فهو يوجز ما أورده فى كتابه «المدينة الفاضلة» عن مؤهلات
المواطنين الفكرية فى قوله :

« ويحتاج فى كل واحد من أهل المدينة الفاضلة الى أن
يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها ، والسعادة ،
والرئاسة الأولى التى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها .
ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التى اذا فعلت نيلت بها
السعادة ، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن
تعمل ، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها » (٢) .

ويمتاز عرض الفارابى هنا للآراء المشتركة بين المواطنين
فى الدولة المثالية بأن ربط بين الفكر والفعل ، مؤكداً أن
مسئولية المواطن لاتقف عند الايمان بالعقائد السائدة فى
الدولة وحسب ، وانما تمتد الى مسئوليته عن ترجمة هذه
العقائد الى عمل ، وأن سلطان الدولة قائم لحسابه عن الرأى
وعما يصدر عنه من سلوك خاص وعام .

وأن الفارابى بمنهجه الشامل الدقيق الذى لا يترك مسألة
فكرية أو سياسية الا واستكمل جوانبها المختلفة ، لم يعرض
البرنامج الفكرى المشترك بين المواطنين وحسب ، وانما

(١) المدينة الفاضلة (طبعة نادر) ١٤٦ - ١٤٧ .

(٢) السياسة المدنية ص ٨٤ - ٨٥ .

كأستاذ للتربية والتعليم ، قدم لنا منهاجا متكاملا لنشر التوعية الفكرية والفهم لهذه الآراء المشتركة وفق قدرات المواطنين النفسية ، ومايسود لديهم من قوى العقل والخيال . فالحكماء منهم يدركونها على ماهى عليه موجودة بالبراهين التى تخاطب عقولهم ، والباقون منهم يعرفونها بالمشالات التى تحاكيها وتخاطب أخيلتهم . ويفصل الفارابى هذا المنهج التعليمى للايديولوجية الفكرية والسياسية على النحو الآتى : -

« ومبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورسالة المدن الفاضلة اما أن يتصورها الانسان ويعقلها واما أن يتخيلها . وتصورها هو أن ترسم فى نفس الانسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها . وذلك شبيه مايمكن فى الأشياء المرئية كالانسان مثلا بأن نراه هو نفسه أو نرى تمثاله أو نرى خياله فى الماء أو نرى خيال تمثاله فى الماء أو فى سائر المرايا . فان رؤيتنا له تشبه تصور العقل لمبادئ الموجودات وللسعادة ولما سوى ذلك . ورؤيتنا للانسان فى الماء أو رؤيتنا تمثاله التخيل ، لأن رؤيتنا تمثاله أو رؤيتنا له فى المرآة هو رؤيتنا لما يحاكيه . كذلك تخيلنا لتلك هو فى الحقيقة تصورنا لما يحاكيها لا تصورها فى أنفسها .

وأكثر الناس لا قدرة لهم اما بالفطرة واما بالعادة على تفهم تلك وتصورها . فأولئك ينبغى أن تخيل اليهم مبادئ الموجودات ومراتبها والعقل الفعال والرئاسة الأولى كيف تكون بأشياء تحاكيها . ومعانى تلك وذواتها هى واحدة لا تتبدل . واما ماتحاكى بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها أقرب الى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك فى المبصرات : فان خيال الانسان المرئى فى الماء هو أقرب الى الانسان فى الحقيقة من خيال تمثال الانسان المرئى فى الماء .

ولذلك أمكن أن تحاكي هذه الأشياء لكل طائفة ولكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها للطائفة الأخرى أو للأمة الأخرى .
فلذلك قد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وان كانوا يؤمون سعادة واحدة بعينها . فان الملة هي رسوم هذه أو رسوم خيالاتها في النفوس . فان الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء أنفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه آخر وتلك هي وجوه المحاكاة . فتحاكي هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم ، وقد يمكن أن يكون الأعرف عند كل واحد منهم غير الأعرف عند الآخر . وأكثر الناس الذين يؤمون السعادة انما يؤمونها متخيلة لا متصورة . وكذلك المبادئ التي سبيلها أن تتقبل ويقتدى بها وتعظم وتجل انما يتقبلها أكثر الناس وهي متخيلة عندهم لا متصورة . والذين يؤمون السعادة متصورة يتقبلون المبادئ وهي متصورة هم الحكماء والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها على أنها كذلك هم المؤمنون» (١) .

الايديولوجية ومبدأ الرقابة في السياسة :

ولقد استتبع المبدأ الذي يفرض عند الفارابي آراء مشتركة بين المواطنين في الدولة المثالية ، مبدأ آخر وهو مبدأ الرقابة ، الذي نعرفه جميعا في الدولة المعاصرة ، ويقوم على تطبيقه وزراء الداخلية في الدول المختلفة . فالفارابي وان كان قد تأثر بأفلاطون في بنائه الدولة المثالية على أساس فكرى لدى الحاكم والمحكوم ، فقد تأثر كذلك بما طبقه أفلاطون تطبيقا صارما في جمهوريته من مبدأ الرقابة على

(١) السياسة المدنية ص ٨٥ - ٨٦ .

برامج التعليم والنشر والتأليف الشعرى والنثرى والموسيقى
محافضة منه على قداسة الآلهة وهيبة الأبطال وسلامة الرأى
والنظم السياسية والتقاليد الاجتماعية . وقد وقف الفارابى
من المخالفين للآراء المشتركة بين المواطنين فى الدولة المثالية
موقف الرقابة الصارم ، ويطلق عليهم اسم «النوابت» . فهو
يقول : «والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة
الفاسقة والمدينة الضالة ، ثم النوابت فى المدينة الفاضلة .
فان النوابت فى المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم فى الحنطة ،
أو الشوك النابت فيما بين الزرع وسائر الحشائش غير النافعة
والضارة بالزرع والغرس» (١) .

ويرى الفارابى أن النوابت فى الدول المثالية أصناف
كثيرة ، فمنهم «المتقنسون» الذين يتمسكون بالأفعال الفاضلة
التي تنال بها السعادة ، غير أنهم يقصدون بما يفعلون شيئاً
آخر غير السعادة ، مثل الكرامة أو الرئاسة أو اليسار . ومنهم
«المحرقة» الذين يؤولون ألفاظ واضع السنة وأقاويله ليحققوا
ماتصبو اليه أنفسهم من غايات أهل الجاهلية ، مما تمنعه
شرائع المدينة الفاضلة وملتها . ومنهم «المارقة» الذين هم
لسوء فهمهم لقصد واضع السنة ونقصان تصورهم لأقاويله ،
يفهمون أمور شرائع المدينة الفاضلة على غير مقصد واضع
السنة ، فتصير أفعالهم خارجة عن مقصد الرئيس الأول
فيضلوا دون أن يشعروا . ومنهم «المزيفون» الذين هم
لايقتنعون بما تخيلوا من آراء أهل المدينة الفاضلة فيعمدون
الى تزيفها عند أنفسهم وعند غيرهم بأقاويل ، وهؤلاء غير
معاندين للمدينة الفاضلة ، وانما هم مسترشدون وطالبون
للحق ، ومن المستطاع اقناعهم ورفعهم الى مرتبة الحق

(١) السياسة المدنية ص ٨٧ .

باستعمال منهج التصور لا التخيل فى نهاية الأمر . ومنهم «المزيقون» الذين يزيقون مايتخيلونه من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ويصرون على التزييف ، فكلما رفعوا رتبة زيفوها ، ولو بلغ بهم مرتبة الحقيقة ، وذلك طلبا للغلبة فقط أو طلبا لتحسين شىء آخر يميلون اليه من أغراض أهل الجاهلية . وهم لا يحبون أن يسمعوا شيئا يقوى السعادة والحق فى النفوس ، ولا قولاً يحسنها ويرسمها فى النفوس . ومنهم «المزيقون» الذين يزيقون مايتخيلون من آراء المدينة الفاضلة لعجز أذهانهم عن تصور الحقيقة ، ولسوء فهمهم لها . ومنهم «الأغمار الجهال» الذين يرون أنه ليس فيما يدرك شىء صادق أصلاً ، وإن كل ماظن ظان أنه أدرك شيئا فهو فى ذلك كاذب . ولكن ماكان للفارابى بعد أن عدد بعض أصناف هؤلاء النوابذ أن يتركهم يهددون بأفكارهم المنشقة الآراء المشتركة لمواطنى الدولة المثالية ، فبادر الى اقتراح الحلول التى ينبغى على الرئيس الرقيب أن يتخذها لدرا خطرهم على النظام العام ، فيقول :

« فمن أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة واشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة اما باخراج من المدينة ، أو بعقوبة ، أو بحبس ، أو بتصريف فى بعض الأعمال وإن لم يسعوا له » .

وهكذا نرى أن الفارابى وإن كان يحاول اصلاح الخارج على الآراء السائدة فى الدولة بالتكليف بعمل يشغل صاحبه عن أفكاره المنحرفة ، أو بالسجن ، إلا أنه لم يتردد فى أن يحكم عليه بالنفى حسب درجة ماينتظر من خطره على الأسس الفكرية أو «الايديولوجية» للدولة .

ولا تقف الرقابة عند الفارابي على مجال الرأى وانما تشمل كذلك مجال الأخلاق . فعلى الحاكم أن يراقب سلوك المواطنين وعوامل التأثير المادية فى هذا السلوك . ولهذا فقد دعا الى أن يراقب رئيس الدولة مساكن المواطنين وغير ذلك من مقومات البيئة المكونة لأخلاقهم . فهو يقول :

« المساكن قد تولد فى أهلها أخلاقا مختلفة . مثال ذلك ان مساكن الشعر والجلود فى الصحارى تولد فى أهلها ملكات التيقظ والحزم ، وربما يزداد الأمر فيه حتى يولد الشجاعة والاقدام . والمساكن المنيعة والحصينة تولد فى أهلها ملكات الجبن والأمان والتفرغ ، فواجب على المدبر أن يراقب المساكن ولكن ذلك بالعرض ولأجل أخلاق أهلها ، وعلى سنبيل الاستعانة فقط » (١) .

ولكن الرقابة تكون أشد فيما يتصل بالسلوك الفردى ، فمن لا تستقر الفضيلة فى نفسه بطريقة ذاتية أو بضبط للنفس ، يجب أن يزال شره من الدولة بنفيه وإخراجه من الدولة ، وذلك فى إطار حماية الدولة من العوامل المهددة لمبادئ النظام العام ، سواء كانت عوامل شخصية أو لا شخصية : فهو يقول :

« الشرور تزال عن المدن اما بالفضائل التى تمكن فى نفوس الناس واما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم . وأى انسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تمكن فى نفسه ، ولا بضبط نفسه ، أخرج عن المدن » (٢) .

(١) فصول منتزعة ص ٤٠ .

(٢) فصول منتزعة ص ٣٥ .

وان الفارابى ، وان كان فى هذا يتحدث عن دولته المثالية ،
الا أنه يذكر بالدولة المعاصرة فى القرن العشرين ، التى تقوم
على ما يسمى « بالأديان الأرضية » والتى تطبق فى رقابتها
على الرأى عقوبات مماثلة ، ان لم تكن عقوبات جائزة لا تنقيد
بما أوحى به الفارابى من وجوب النسبية بين الجرم فى الرأى
وبين الجزاء ، بل يصل بها تطبيق عقوبات الرأى تطبيقا يصل
الى حد التعذيب الذى ينافس فى فنون القسوة والابتكار
محاكم التفتيش فى العصور الوسطى .

السياسة والاقتصاد فى الدولة :

وان بناء الدولة المثالية لا يقوم عند الفارابى على العوامل
التربوية والايدولوجية والمعنوية وحسب ، وانما يعتمد
أساسا أيضا على قوى الانتاج والعمل . فالدولة المثالية
المخططة على هيكل فكرى ، والتى تتخذ من العقل والمنطق
هديا للتنظيم ، انما ترفض القيم السائدة من قبلية وتحيز
للمولد أو السلطان ، وتلجأ مباشرة الى اقامة المجتمع على أساس
من التخصص فى العمل وفق القدرات المتنوعة لدى المواطنين
أسوة بالتنظيم الأفلاطونى لتحقيق العدل فى الدولة . ويبرر
الفارابى الصناعة الواحدة والعمل الواحد لكل مواطن حسب
قدرته ، ويبنى ذلك على أساس من أنه « أولا لا يوجد من
يصلح لكل عمل وكل صناعة ، بل يوجد من يصلح لعمل دون
عمل ، وثانيا أن الانسان يتقن عمله اذا تفرغ له منذ صباه ،
وثالثا ان اشتغال المواطن بأكثر من عمل يدعو الى التأخر فى
انجاز كل عمل فى وقته المحدد له . فهو يقول :

« كل واحد ممن فى المدينة الفاضلة ينبغى أن يفوض
اليه صناعة واحدة يفرد بها ، وعمل واحد يقوم به ، اما فى

مرتبة خدمة واما فى مرتبة رئاسة لا يتعدها ، ولا يترك أحد منهم يزاوّل أعمالا كثيرة ، ولا أكثر من صناعة واحدة لأجل ثلاثة أسباب : احدها أنه ليس يتفق أبدا أن يكون كل انسان يصلح لعمل دون عمل . والثانى أن كل انسان يقوم بعمل أو بصناعة ، فانه يكون قيامه به أكمل وأفضل ، ويصير به أحذق وأحكم عملا ، متى انفرد به ونشأ عليه منذ صباه ، ولم يتشاغل بشئ آخر سواه . والثالث أن كثيرا من الأعمال لها أوقات متى آخرت عنها فانت . وقد يتفق أن يكون عملان وقتهما واحد بعينه ، فان تشاغل بأحدهما فاته الآخر ، ولم يلحق فى وقت ثان . فلذلك ينبغى أن يفرد لكل واحد من العاملين انسان واحد حتى يكون كل واحد من العاملين يلحق فى وقته ولا يفوت» (١) .

ولا يفوت الفارابى أن يشير الى الأثر المعنوى فوق الأثر الاقتصادى لمبدأ التخصص وتقسيم العمل . فاتفقان الصناعة الواحدة يضيف على المواطن ونفسه التذاذا وغبطة واكتساب هيئة نفسية تسمو عن المادة وتقترب من مراتب الكمال والسعادة ، نتيجة المداومة على الأفعال الجيدة واستكمال النظر بالتجربة . فهو يوضح ذلك فى قوله :

«فاذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضا اليه ، وذلك اما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه ، أو يكون الرئيس أرشده اليه وحمله عليه ، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ، وهى هيئة نفسانية ، وكلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى ، وكان التذاذه بالهيئة الحاصلة فى نفسه أكثر

(١) فصول منتزعة ص ٧٥ .

واغتباط نفسه على تلك الهيئة أشد . كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة فانها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة ، وتصيره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى أن تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، اذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها الى مادة ، فتحصل حينئذ لها السعادة» (١) .

فالتخصص فى عمل واحد لا يحمل عند الفارابى معنى ماديا مجردا ، وانما هو مرتبط فى تمثيله لصناعة من الصناعات بالمؤهلات العلمية والأخلاقية ومواصلة التدريب والمران التى يجب أن يستوفىها المواطن فى الدولة المثالية ، حتى يؤدى وظيفته أداء مستنيرا . ولذلك يربط الفارابى دائما ، فى معرض حديثه عن الصناعات بينها وبين العلوم كأساس لمراتب المجتمع ونظام الحكم ، كما يربط بين القدرات الفنية والقدرات الفكرية . فالمواطنون يتفاضلون فى المراتب الاجتماعية وينتظمون فى نسق السلطة السياسية بين رئيس ومروؤوس ، على أساس من أسلوب أدائهم «لأجناس الصنائع والعلوم التى أعدوا بالطبع لها» ، وعلى أساس من تفاضلهم فى قوى الاستنباط ، «وقواهم الاستفادة من التأديب على جودة الارشاد والتعليم أو رداعته ، فان الذى له قدرة على جودة الارشاد والتعليم هو رئيس من ليس له فى ذلك الجنس قوة على الاستنباط» . ويضيف الفارابى الى ذلك قوله بأن المتفوق من المواطنين فى طبعه وفى تعلمه لصناعة من الصناعات انما هو رئيس من كان فائق الطبع ولم يتعلم تلك الصناعة أو يتقن مهنتها . ويفصل الفارابى هذا

(١) السياسة المدنية ص ٨١ .

التسلسل الاجتماعى والسلطانى نتيجة للبناء الاقتصادى فى
الدولة على النحو الآتى : -

« والناس يتفاضلون بالطبع فى المراتب بحسب تفاضل
أجناس الصنائع والعلوم التى أعدوا بالطبع نحوها . ثم
الذين معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل
أجزاء ذلك الجنس . فان الذين هم معدون لجزء من ذلك
الجنس أخس ، دون الذين هم معدون لجزء منه أفضل . ثم
الذين هم معدون بالطبع لجنس ما أو لجزء من ذلك الجنس
يتفاضلون أيضا بحسب كمال الاستعداد ونقصه . ثم أهل
الطبائع المتساوية يتفاضلون بعد ذلك بتفاضلهم فى تأديبهم
بالأشياء التى هى نحوها معدون . والمتأدبون منهم على
التساوى يتفاضلون بتفاضلهم فى الاستنباط . فان الذى
له قدرة على الاستنباط فى جنس ما رئيس من ليس له قدرة
على استنباط ما فى ذلك الجنس . ومن له قدرة على استنباط
أشياء أكثر ، رئيس على من انما له قدرة على استنباط أشياء
أقل . ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضل قواهم المستفادة من
التأديب على جودة الارشاد والتعليم أو رداءته . فان الذى له
قدرة على جودة الارشاد والتعليم هو رئيس من ليس له قدرة
على ذلك الجنس قوة على الاستنباط . وأيضا فان ذوى
الطبائع الذين هم أنقص من ذوى الطبائع الفائقة فى جنس
ما متى تأدبوا بذلك الجنس فهم أفضل ممن لم يتأدب بشيء
من أهل الطبائع الفائقة . والذين تأدبوا بأفضل ما فى ذلك
الجنس رؤساء على الذين تأدبوا بأخس ما فى ذلك الجنس .
فمن كان فائق الطبع فى جنس ما فتأدب بكل ما أعد له بالطبع ،
فليس انما هو رئيس على من لم يكن فى ذلك الجنس فائق

الطبع فقط ، بل وعلى من كان فى ذلك الجنس فائق الطبع ولم يتأدب أو تأدب بشئ يسير مما فى ذلك الجنس» (١) .

النظام والتوجيه السياسى :

ولكن عملية هذا التنظيم المتسلسل من القمة حتى القاعدة فى هرم البناء الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لا تتم بطريقة تلقائية بين المواطنين ، وانما هى عملية موجهة يشرف على تحقيقها رئيس الدولة وفق خطة موضوعة يرأس فيها المتفوق غير المتفوق ، والكفاء غير الكفاء ، على أساس من مقاييس مركبة من الطبع والتعلم والممارسة وامتنياز الشخصية . وان رئيس الدولة بهذا التنظيم الهرمى انما يحقق أولا الائتلاف والترابط بين أجزاء الدولة بتقديم البعض وتأخير البعض ، ويكفل ثانيا كفاءة الادارة عن طريق جهاز بيروقراطى متصل الحلقات . فهو عندما يريد أن ينفذ أمرا من أوامره فى الدولة ، أو فى طائفة من طوائفها ، «أوعز بذلك الى أقرب المراتب اليه ، وأولئك الى من يليهم ، ثم لايزال كذلك الى أن يصل ذلك الى من رتب للخدمة فى ذلك الأمر» (٢) .

ويقصد الفارابى بهذا أن يكون رئيس الدولة وهو على رأس الجهاز الادارى والسياسى فيها أشبه فى تدبيره للدولة «بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات» ، وتكون دولته «شبيهة بالموجودات التى تبتدىء من الأول ، وتنتهى الى المادة الأولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها

(١) السياسة المدنية ص ٧٧ .

(٢) السياسة المدنية ص ٨٤ .

شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها» .
فالنظام السياسى والعمل السياسى فى اطار النظام العام
للدولة ، انما هو حلقة من حلقات النظام الذى طبع الله به
الوجود ، على أساس من التفاضل والتكامل فى الوقت نفسه .
ويشرح الفارابى أسلوب التنظيم السياسى والعمل السياسى
وتنفيذه على النحو الآتى :

« ومراتب أهل المدينة فى الرئاسة والخدمة تتفاضل
بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التى تأدبوا بها . والرئيس
الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل انسان من كل طائفة فى
المرتبة التى هى استيهاله ، وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة
رئاسة . فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد
عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا . وتكون تلك مراتب
رئاسات ، فتتخط عن المرتبة العليا قليلا الى أن تصير الى
مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة
أخرى . فالرئيس بعد أن يرتب هذه المراتب فانه متى أراد
أن يحمل عليه أهل المدينة ، أو طائفة من أهل المدينة ،
وينهضهم نحوها أو عز بذلك الى أقرب المراتب اليه وأولئك
الى من يليهم ثم لا يزال كذلك الى أن يصل ذلك الى من رتب
للخدمة فى ذلك الأمر . فتكون المدينة حينئذ مرتبطة
أجزاءها بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض .
وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة أيضا
بمراتب الموجودات التى تبتدىء من الأول وتنتهى الى المادة
الأولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيهها بارتباط
الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها . ومدير تلك
المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات .
ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا فيكون كل

واحد منها رئيسا ومرؤوسا الى أن تنتهى الموجودات الممكنة
التي لا رئاسة لها أصلا بل هى خادمة وتوجد لأجل غيرها وهى
المادة الأولى والاسطقسات» (١) •

الدولة الايجابية :

ولكن دولة الفارابى التى تمثل نسقا شاملا ، مبنيا على
نظام دقيق سياسى واقتصادى واجتماعى ، دولة ايجابية
وليست بوليسية فقط على حد التعبير الحديث • فهى فى
الواقع لاتفصل النظام كمبدأ أساسى فى البناء السياسى عن
الغاية الأخلاقية من قيامه • وهو فى ذلك متأثر بالمثل الأعلى
اليونانى ، كما يذكر ذلك عند سقراط وأفلاطون وأرسطو •
فالدولة تستهدف خلق الظروف المناسبة المادية والمعنوية التى
تساعد المواطن على تحقيق «الكمال الأول» أو السعادة فى
هذه الحياة و «الكمال الأخير» أو «السعادة القصوى» فى الحياة
الأخيرة • فالدولة هى التى تعلم وترشد ، وهى التى تنظم
وترتب وتنفذ ، وهى التى تعدل ولا تجور • ولكن الفارابى
— كما حرص على ألا يفصل النظام فى الدولة عن الغاية —
حرص كذلك على ألا يفصل مسئولية الدولة عن مسئولية
الفرد فى تحقيق السعادة • فالالتزام السياسى والأخلاقى
يسيران جنبا الى جنب ، بل هما وجهان لحقيقة واحدة • فليس
يكفى أن يجمع المواطن الفضائل كلها فى شخصه ، وانما
يجب عليه أن يمارسها فى الواقع بأن يفعل أفعالها ، شأنه
فى ذلك شأن الكاتب والطبيب ، اللذين يبلغان مرتبة الكمال
فى فنيهما بأن يفعل كل منهما أفعال صناعته ، ولا أن يكتفى
بمجرد اقتنائها • ولن يبلغ الانسان الكمال أو السعادة فى

(١) السياسة المدنية ص ٨٣ — ٨٤ •

الحياتين الا اذا كان السلوك الفاضل تطبيقا عنده للفضائل النظرية والفكرية والأخلاقية والعملية .

ومن هنا تلتقى مسئولية الدولة ومسئولية الفرد فى تحقيق السعادة كهدف للدولة المثالية ، بالمعنى الأخلاقى والروحى الذى جعله الفارابى حجر الزاوية فى قيامها ، وان كان - كمادته فى التأليف والتوفيق - قد جعل للأساس المادى فى الانتاج والتوزيع دورا جوهرى فى مضمون السعادة فى الحياة الحاضرة . واننا لنجد الفكرة الفلسفية الأخلاقية لدولته مفصلة بوضوح فى فصل من «فصول المدنى» أو «الفصول المنتزعة» ، فهو يعرضها على النحو الآتى :

المدينة قد تكون ضرورية وقد تكون فاضلة . فأما المدينة الضرورية فهى التى انما يتعاون أجزاؤها على بلوغ الضرورى فيما يكون به قوام الانسان وعيشه وحفظ حياته فقط . وأما المدينة الفاضلة فهى التى يتعاون أهلها على بلوغ أقل الأشياء التى بها يكون وجود الانسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته .

فقوم رأوا أن ذلك الأفضل هو التمتع باللذات ، وآخرون رأوا أنه اليسار ، وقوم رأوا الجمع بينهما هو الأفضل . وأما سقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس فانهم يرون أن الانسان له حياتان احدهما قوامها بالأغذية وسائر الأشياء الخارجة التى نحن مفتقرون اليها اليوم فى قوامنا ، وهى الحياة الأولى . والآخرى هى التى قوامها بذاتها من غير أن يكون بها حاجة فى قوام ذاتها الى أشياء خارجة عنها ، بل هى مكتفية بنفسها فى أن تبقى محفوظة وهى الحياة الأخيرة .

فان الانسان له كمالان ، أول وأخير ، فالأخير انما

يحصل لنا لا فى هذه الحياة ولكن فى الحياة الأخيرة متى تقدم قبلها الكمال الأول فى حياتنا هذه . والكمال الأول هو أن يفعل أفعال الفضائل كلها ، ليس أن يكون الانسان ذا فضيلة فقط من غير أن يفعل أفعالها وأن الكمال هو فى أن يفعل لا فى أن يقتنى الملكات التى بها تكون الأفعال ، كما أن كمال الكاتب أن يفعل أفعال الكتابة لا أن يقتنى الكتابة ، وكمال الطبيب أن يفعل أفعال الطب لا أن يقتنى الطب فقط ، وكذلك كل صناعة . وبهذا الكمال يحصل لنا الكمال الأخير ، وذلك هو السعادة القصوى ، وهو الخير على الاطلاق ، فهو المؤثر المشتبه لذاته ، وليس يكون ولا فى وقت أصلا مؤثرا لأجل غيره ، وسائر ما يؤثر فانما يكون مؤثرا لأجل نفعه فى بلوغ السعادة ، وكل شيء فانما يكون خيرا متى كان نافعا فى بلوغ السعادة ، وكل ماعاق عنها بوجه فهو شر . فالمدينة الفاضلة عندهم هى التى يتعاون أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذى هو السعادة القصوى ، فلذلك يلزم أن يكون أهلها خاصة ذوى فضائل دون سائر المدن ، لأن المدينة التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار أو على التمتع بالذات ليسوا يحتاجون فى بلوغ غايتهم الى جميع الفضائل ، بل عسى أن لا يحتاجوا ولا الى فضيلة واحدة ، وذلك أن الائتلاف والعدل الذى ربما استعملوه فيما بينهم ليس فى الحقيقة فضيلة ، وانما هو شيء يشبه العدل وليس بعدل ، كذلك سائر ما يستعملونه فيما بينهم مما يجانس الفضائل» (١) .

وان ايجابية الدولة المثالية عند الفارابى لاتقف عند النموذج الفلسفى الأخلاقى الميتافيزيقى ، وانما تعالج

السياسة الواقعية فى ضوء هذا النموذج . فهو يقرر أن السعادة فى الدولة انما تتم عن طريقين ، أحدهما يتمثل فى ازالة العقبات التى تحول دون تحقيقها ، والثانى يتمثل فى اسهام الحاكم الفعال فى تحقيقها . فهو لم يكتف بسياسة ازالة العقبات كما نادى بذلك مثلاً مفكرو المدرسة المثالية الانجليزية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وعلى رأسهم توماس هل جرين ، ولم يقف مكتوف اليدين ، مكتفياً بالدور البوليصى للدولة التى يتمثل فى مجرد المحافظة على الحياة والمال لدى المواطنين مما يدعو اليه أصحاب المذهب الفردى من سياسيين واقتصاديين فى الدولة الحديثة ، وانما أكد الدور الايجابى للحاكم ، بأن يقوم هو بتدبير الدولة وتنظيمها التنظيم الذى يكفل التماسك الاجتماعى وتعاون المواطنين لا فى ازالة العقبات من طريق الخير والسعادة فقط ، وانما فى تحصيلهما كذلك .

ويقرر الفارابى هذا المبدأ السياسى الذى يحدد وظيفة الحاكم الايجابية فى الحياة العامة بقوله :

« وبلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم ، ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية ، وان تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والارادية . ومدير المدينة ، وهو الملك ، انما فعله أن يدبر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض ، وتأتلف وترتب ترتيباً يتعاونون به على ازالة الشرور ، وتحصيل الخيرات » (١) .

كما يقرر ذلك فى قوله أيضاً أن «الملك فى الحقيقة هو الذى غرضه ومقصوده من صناعته التى يدبر بها المدن أن

(١) السياسة المدنية - ص ٨٤ .

يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السعادة الحقيقية • وهذه هي الغاية والغرض من المهنة الملكية • ويلزم ضرورة أن يكون ملك المدينة الفاضلة أكملهم سعادة إذ كان هو السبب في أن يسعد أهل المدينة» (١) •

وأن الايجابية في سياسة الدولة عند الفارابي لا تتوقف عند معالجة الغرض من الدولة فقط ، وانما تأخذ في الاعتبار البناء الاجتماعى والسياسى للدولة نفسه ، وذلك فى قيامه واستمراره على حد سواء • ولهذا نرى أنه فى كتاباته الأخيرة خاصة فى كتاب «فصول المدنى» كما سماه دنلوب ، أو «فصول منتزعة» كما سماه دكتور فوزى نجار ، يتحدث فى تركيب الدولة عن أجزائها أو ما يعرف الآن بالطبقات ، وليس عن الانسان الذى تتألف الدولة من مجموع أفراد ، ومن يشير اليهم الفارابي بمصطلحه «أهل المدينة» • فبناء الدولة عنده لم يعد ينظر اليه كمجموعة ذرات أو أعضاء فردية فقط ، وانما كعدة مجموعات فى الجسم الكلى للدولة •

ولقد كان من المستغرب والفارابي يعيش فى العصور الوسطى حيث طائفية العمل كانت الأساس التنظيمى للمجتمعات المعاصرة له ألا يبرز فى كتبه الأولى أهمية التجمعات المهنية أو الطبقية فى تكوين المجتمع والدولة • فالدولة المثالية تتألف عنده من خمس طبقات يذكرهم فى قوله :

« المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة :

الأفاضل ، وذوو الألسنة ، والمقدرون ، والمجاهدون ، والماليون • فالأفاضل هم الحكماء والمتقنون ، وذوو الآراء فى الأمور العظام ، ثم حملة الدين — وذوو الألسنة ، وهم

(١) فصول منتزعة ص ٥٧ •

الخطباء ، والبلغاء ، والشعراء ، والملحنون ، والكتاب ومن
يجرى مجراهم ، وكان فى عدادهم - والمقدرون هم الحساب
والمهندسون ، والأطباء والمنجمون ومن يجرى مجراهم *
والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد
فيهم * - والماليون هم مكتسبو الأموال فى المدينة مثل
الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن جرى مجراهم (١) » *

التماسك الاجتماعى ومبدأ المحبة والعدل :

ولقد حرص الفارابى فى نظريته الواقعية الجديدة أن
يؤكد فى الدولة أهمية الاندماجية التى بررها أول الأمر على
أسس فيزيقية وميتافيزيقية « فى كتابيه » المدينة الفاضلة ،
و « السياسة المدنية » فأعاد التبرير على أسس بنائية مستمدة
من التفاعل الحقيقى فى المجتمعات البشرية * ولكن نظريته
الواقعية لم تؤد به الى أن يهجر أسلوبه الأكاديمى فى
المعالجة ، اذ أنه أقام اندماجية الدولة وتماسك المجتمع على
مبدأى المحبة والعدل ، كما فعل من قبله أفلاطون وأرسطو ،
وترجم عمل هذين المبدأين بعد ذلك ترجمة فعلية فى بناء
الدولة وتنظيمها * فهو يقول ان « أجزاء المدينة ومراتب
أجزائها يأتلف بعضها مع بعض ، وترتبط بالمحبة ، وتتماسك
وتبقى محفوظة بالعدل ، وأفاعيل العدل » * ولكن مبدأ
المحبة وان كان يسجل أهمية العواطف المتبادلة بين المواطنين ،
الا أن الفارابى جعله « أولا » يعتمد على الوعى الايديولوجى
والسلوك الأخلاقى ، وضمنه « ثانيا » الى جانب المحتوى
الروحى محتوى ماديا يقوم على المنفعة المتبادلة بين المواطنين ،
وربطه « ثالثا » بمبدأ العدل لا فى عملية تنظيم الانتاج

والعمل وحدها ، وانما فى عملية التوزيع لثروة الدولة بين المواطنين كأفراد وطبقات مهنية • ولقد وضح أثر مبدأ المحبة فى بناء الدولة توضيحاً منطقياً مفصلاً على النحو الآتى :

« أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها من بعض وترتبط بالصحة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل • والصحة قد تكون بالطبع مثل محبة الوالدين للولد، وقد تكون بارادة بأن يكون مبدأها أشياء ارادية تتبعها المحبة • والتى بالارادة ثلاثة : أحدها بالاشتراك فى الفضيلة • والثانى لأجل المنفعة • والثالث لأجل اللذة ، والعدل تابع للمحبة ، والمحبة فى هذه المدينة تكون أولاً لأجل الاشتراك فى الفضيلة • ويلتئم ذلك بالاشتراك فى الآراء والأفعال •

والآراء التى ينبغى أن يشتركوا فيها هى ثلاثة أشياء : فى المبدأ وفى المنتهى وفيما بينهما • واتفاق الرأى فى المبدأ هو اتفاق آرائهم فى الله تعالى وفى الروحانيين وفى الأبرار الذين هم القدوة وكيف ابتداء العالم وأجزاؤه وكيف ابتداء كون الانسان ، ثم مراتب أجزاء العالم ونسبة بعضها الى بعض ومنزلتها من الله تعالى والروحانيين • ثم منزلة الانسان من الله ومن الروحانيين • فهذا هو المبدأ • والمنتهى هو السعادة • والذى بينهما هى الأفعال التى بها تنال السعادة فإذا اتفقت آراء أهل المدينة فى هذه الأشياء ثم كمل ذلك بالأفعال التى ينال بها السعادة بعضهم مع بعض ، تبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة • ولأنهم متجاورون فى مسكن واحد وبعضهم محتاج الى بعض وبعضهم نافع لبعض ، تبع ذلك أيضاً المحبة التى تكون لأجل المنفعة • ثم من أجل اشتراكهم

فى الفضائل ولأن بعضهم نافع لبعض يلتذ بعضهم ببعض ،
فیتبع ذلك أيضا المحبة التى تكون لأجل اللذة • فبهذا یأترفون
ویرتبطون» (١) •

وان تأکید العدل وأهميته فى سياسة الدولة أمر
متوارث فى الحکمة السیاسية منذ القدم سواء فى تراث الملك
والامبراطورية الشرقية ، أو فى تراث الدولة العریبة أو
الاسلامية ، ولكن العدل عند الفارابى استمد أهميته من
الدور الذى نسبه الیه فى استمرار الدولة وبقائها متماسكة
لا یطرق الیه التفکک والانھیار • كما استمد أهميته من
المبدأ الذى أقامه علیه ، فالعدل عنده «توزیع» و «نسبى»
كما نرى ذلك موضعا عند أفلاطون وعند أرسطو • وهو
فوق كل ذلك شامل فى تطبیقه على خیرات الدولة جميعها
معنوية ومادية •

فلقد طالب بأن تقسم أملاك الدولة من مقتنيات
ومنتجات مادية ، ومراتب اجتماعية ، وامتیازات شرفية ،
بین المواطنين لا على أساس من المساواة الریاضية العددية ،
وانما على أساس من المساواة النسبية وفق جدارة المواطن
وأهلیته فى شئون الریاسة السیاسية والاجتماعية ، وفى
شئون المهارات والمهن الصناعية وما تعتمد علیه من تفوق
علمى وأخلاقى وعملی • ویقیم الفارابى میزانا دقیقاً لتطبیق
العدل بالتوزیع النسبى لما فى الدولة من خیرات • فالقسط
الذى یناله المواطن من هذه الخیرات یجب أن یكون مساویا
لاستئھاله ، « فنقصه عن ذلك وزیادته علیه جور • أما نقصه
فجور علیه ، وأما زیادته فجور على أهل المدينة » • ولهذا

(١) فصول منتزعة ص ٧٠ - ٧١ •

فهو يربط هذا العدل التوزيعى النسبى بالعدل القانونى ، ويتخذ الحاكم فى هذه الحالة وظيفة القاضى الذى يحفظ على كل صاحب قسط من الخيرات قسطه ، بعد أن يكون قد قسمها بين المواطنين فالمحافظة عند الفارابى تسير جنبا الى جنب مع الانشاء والبناء .

ومن ثم فمن واجبات الحاكم أن يعيد الى المواطن خيرا مساويا لما يخرج من يده سواء بارادته مثل البيع والهبة والقرض أو بغير ارادته مثل السرقة أو الاغتصاب ، على أن يكون مايعود عليه اما نافعا للدولة أو غير ضار بها ، وأن يمنع بالعقوبة العادلة «المخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات» متى كان ضارا بالدولة . فصالح الدولة وصالح الفرد مرتبطان لا انفصال بينهما ، ووظيفة الحاكم القاضى أن يزن آثار كل منهما على الآخر ، ويجعل من ساحة القضاء ميزانا وسلطانا يحقق العدالة ويبعد الجور فى ميدان العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، ويكفل المحافظة على التوازن النسبى فى بناء المجتمع والدولة . ويكاد مونتسكيو تحت تأثير من أرسطو ورغبة منه فى أن يعيد للارستقراطية الفرنسية نفوذها فى النصف الأول من القرن الثامن عشر وتأكيدا منه لضرورة المحافظة على الطبقة الفرنسية أن يكرر فى استفاضة وتوسع ما أوجزه الفارابى من مبادئ التنظيم القانونى والعدالة القانونية . ويشرح الفارابى مبدأ العدل وأسلوب تطبيقه فى الحياة العامة للدولة على النحو الآتى : -

« العدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جميعهم » ثم من بعد ذلك فى حفظ ما قسم عليهم . وتلك الخيرات هى السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التى يمكن أن يشتركوا فيها . فان لكل واحد

من أهل المدينة قسطا. من هذه الخيرات مساويا لاستئهاه .
فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور . أما نقصه فجور عليه ،
وأما زيادته فجور على أهل المدينة . وعسى أن يكون نقصه
أيضا جورا على أهل المدينة .

فاذا قسمت واستقر لكل واحد قسطه ، فينبغي بعد ذلك
أن يحفظ على كل واحد من أولئك قسطه ، اما بأن لا يخرج
بشرائط وأحوال لا يلحق من خروج ما يخرج من يده من
قسطه ضرر ، لا به ولا بالمدينة . وما يخرج عن يد الانسان
من قسطه من الخيرات فهو اما بارادته مثل البيع والهبة
والقرض ، واما بلا ارادته مثل أن يسرق أو يفضب ، وينبغي
أن يكون في كل واحد من هذين شرائط يبقى بها ما في
المدينة من الخيرات محفوظا عليهم . وانما يكون ذلك بأن
يعود بدل ما خرج عن يده بارادته أو بغير ارادته خير مساو
لذلك الذي خرج عن يده ، اما من نوع ما خرج عن يده واما
من نوع آخر . ويكون ما عاد من ذلك اما عاد عليه هو في
خاصة نفسه واما على المدينة . فأى هذه عاد عليه المساوي
له فهو العدل الذي تبقى به الخيرات المقسومة محفوظة على
أهل المدينة . والجور هو أن يخرج عن يده قسطه من الخيرات
من غير أن يعود المساوي له لا عليه ولا على أهل المدينة . ثم
ينبغي أن يكون ما يعود عليه هو في خاصة نفسه اما نافعا
للمدينة واما غير ضار لها . والمخرج عن يد نفسه أو عن يد
غيره قسطه من الخيرات متى كان ضارا بالمدينة كان أيضا
جائرا ومنه منة . وكثير من يمنع ما يحتاج في منعه الى شرور
توقع به وعقوبات .

وينبغي أن تقدر الشرور والعقوبات حتى يكون كل
جورا عليه في خاصة نفسه ، واذا نقص كان جورا على أهل

الفاعل للشر بقسط من الشر كان عدلا ، واذا زيد عليه كان جورا عليه فى خاصة نفسه واذا نقص كان جورا على أهل المدينة ، وعسى أن تكون الزيادة جورا على أهل المدينة» (١) .

ولقد وضع الفارابى نظرية العدل فى الدولة موضعها المناسب فى اطار نظريته الكلية عن سياسة الدولة التى يشبها بالجسم العضوى ، ويشبه المواطنين بأعضاء ذلك الجسم . فالنسبية فى العدل التوزيعى لاتقوم على تقدير ما يخص مواطنا الى ما يخص مواطنا آخر وحسب ، وانما تقوم كذلك على ما يخص كل مواطن حسب أهليته الى ما يخص الوطن كله والدولة كلها . ومن ثم فهو لايوافق على الامتيازات الفردية أو الطبقية ، بل يرى أن كل خير لفرد أو لمجموعة انما يقاس بما ينال الدولة كلها من خير . فسمادة الدولة مثلها فى ذلك مثل صحة البدن ، ورجل الدولة أشبه بالطبيب الذى يرفعى البدن ويعالجه . فالطبيب الذى يعالج عضوا من أعضاء البدن ، ويهبه من الصحة مايزيد عن استئحاله وطاقته استيعابه ، ومايطغى به على صحة باقى الأعضاء ، فانما يضره ويفسده ضررا وفسادا ان هو ترك معه ، يضر البدن كله ويفسده ، وذلك بأن يعطله ويعطل الأعضاء المرتبطة به .

وان مدبر الدولة فى مثل هذه الحالة كالطبيب ، ان هو ميز فردا دون باقى المواطنين ، أو ميز طبقة دون باقى الطبقات ، أو جزءا من الدولة دون باقى الأجزاء ، فانما يخل هذا الامتياز الصناعى غير الحقيقى أو غير المتناسب مع

أنصبة باقى الأجزاء بالأداء المنتظر لوظيفة ذلك الجزء ،
والوظائف المرتبطة به عند باقى المواطنين • ومن ثم فان
الامتياز غير المستحق لفرد أو مجموعة من المواطنين انما
يفسد صاحب الامتياز والعضو أو الهيئة الممتازة ، والدولة
بأسرها تبعاً لذلك ، كما هى الحال فى علاج البدن علجاً
لأخذ فى الاعتبار صحة البدن كله •

ولم يتردد الفارابى ، الذى يؤمن بالكل أولاً والجزء
ثانياً ، والذى يفضل صالح الدولة على صالح الفرد أو الجزء
مهما عظم ، أن يقرر نفى الممتازين على غير استحقاق وابعادهم
عن الدولة محافظة على صلاح الباقين من أبناء الوطن ، أسوة
بما يفعله الطبيب فى بتر الأعضاء التى تفسد حتى بالعلاج
الفائض • وهو فى ذلك متأثر بأفلاطون فى اتخاذه من
السعادة الشاملة النسبية مثلاً أعلى للعدل فى الدولة ،
فالفارابى يقول :

« كما أن الطبيب انما يعالج كل عضو يعتل بحسب
قياسه الى جملة البدن والى الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به
بأن يعالجه علجاً يفيد به صحة ينتفع بها فى جملة البدن
وينفع بها الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به •

كذلك مدبر المدينة ينبغى أن يدبر أمر كل جزء من
أجزاء المدينة ، سواء كان جزءاً صغيراً مثل انسان واحد أو كبيراً
مثل منزل واحد ، ويعالجه ويفيده الخير بالقياس الى جملة
المدينة والى كل جزء من سائر أجزاء المدينة ، بأن يتحرى أن
يجعل ما يفيد ذلك الجزء من الخير خيراً لا يضر به جملة المدينة
ولا شيئاً من سائر أجزائها بل خيراً تنتفع به المدينة بأسرها
وكل واحد من أجزائها بحسب مرتبته فى نفعه المدينة • فكما

أن الطبيب متى لم يتحفظ بهذا وقصد أن يفيد عضوا من الأعضاء صحة ، وعالجه بما لم يبال معه كيف كانت حال سائر الأعضاء المجاورة له ، أو عالجه بما يضر سائر الأعضاء الأخرى ، وأفاده صحة يفعل بها فعلا لا ينتفع به البدن بأسره أو ما يجاوره ويرتبط به من الأعضاء ، تعطل ذلك العضو وتعطلت الأعضاء المرتبطة به وتأت المضرة منه الى سائر الأعضاء حتى يفسد البدن بأسره ، كذلك المدينة •

وكما أن العضو الواحد اذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدى منه الى سائر الأعضاء الأخرى لمجاورته اياها ، يقطع ويبطل طلبا لبقاء تلك الأخرى ، كذلك جزء المدينة اذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدى الى غيره ، ينبغى أن ينقضى ويبعد لما فيه من صلاح تلك الباقية» (١) •

الاشتراكية عند الفارابى :

وفى الواقع أننا ونحن نستعمل مصطلحات العصر يمكننا أن نقرر أن الفارابى يستهدف بنظريته عن الدولة تحقيق اشتراكية قومية مؤمنة ، يقوم فيها توزيع «السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات» التى يمكن المشاركة فيها على أساس من مبدأ مساواة المواطنين جميعا أمام مبدأ عدم المساواة من ناحية الطبع والاكتساب • وان استخدام مصطلح «الاشتراكية» فيما يتصل بفلسفة الفارابى السياسية ليس أمرا مقحما على فكره ، وانما يرجع الى أخذ الفارابى بالاشتراكية التى دعا اليها أفلاطون فى كتابه الجمهورية ، وتعديله لمبادئها بالاضافة والحذف لتناسب تجربة عصره

(١) فصول منتزعة ص ٤٢ - ٤٣ •

الاسلامية العربية • فمما يلاحظ أول ما يلاحظ أن الفارابي تطبيقاً منه لمبادئ الاسلام أغفل المشاركة فى النساء التى جعلها أفلاطون صنوا للمشاركة فى الأموال • وعلى قدر ما أغفل ذلك ، أكد من الناحية الأخرى أهمية الايمان والعلم والفكر كعمد لهذه الدولة الاشتراكية التى تقصد بالانتاج والتوزيع وتنظيم الرياسات والمراتب تحقيق السعادة المادية والروحية لمجموع المواطنين وفق ما تستطيعه طبائعهم وقدراتهم غير قاصر تفسير السعادة على مفهومها النفعى كما رأينا عند رجال محدثين مثل بنتام وجون ستيوارت مل •

فدولة الفارابي الاشتراكية هى دولة الرعاية الاجتماعية والروحية • ولهذا فهو لم يربط التوزيع بالانتاج ربطاً طبقياً حرفياً بأن يقصر توزيع الأموال على طبقة المالكين ، أو مكتسبى المال فى الدولة من فلاحين ورعاة وباعة ومن جرى مجراهم — على حد تعبيره — وإنما عموماً ملكية انتاج العمل الذهنى والعمل اليدوى بين جميع المواطنين •

ولذلك خصص من الأموال المكتسبة ما ينفق على الطوائف وأقسام الدولة « الذين من شأنهم أن يكسبوا مالا » ، أو « الذين غايات مهنتهم على القصص الأول ليس اكتساب أموال » مثل « حملة الدين ومثل الكتاب والأطباء وذويهم » (١) ممن يقومون للدولة بالخدمات العامة ، ومن ينتسبون الى طبقات الدولة الأربعة الأخرى ، التى أطلق عليهم أسماء « الأفاضل » و « ذوى الألسنة » و « المقدرين » و « المجاهدين » • وإنما تمتد الرعاية فى ميزانية الدولة فوق القائمين بانتاج السلع والخدمات الى « الزمنى » وأولئك

(١) فصول منتزعة من ص ٧٦ •

« الذين لا منة فيهم أن يكسبوا الأموال » من العجزة والمرضى ،
حتى لا يترك فى الدولة محروم من الرعاية القومية - قادرا
كان أم غير قادر •

الحق والواجب فى الدولة الفارابية :

ولقد حاولت دولة الفارابى أن تحقق فى ميادين نشاطها
المترابطة توازنا بين الأخذ والعطاء ، بين العمل والجزاء ،
بين الحق والواجب ، بتنظيم وتخطيط موجه منها ، وبالتحديد
للفايات والمنجزات التى تسمى اليها • فمقابل ما تكفله
للعامل فى ميادين الخدمة والانتاج من جزاء عادل على
أساس من مبدأ النسبية فى تقدير اسهامه وخلقه ، طالبت
بالعمل ، بل وجهته فى عمله ، وفرضت عليه العمل المناسب
فى الاطار الاقتصادى لتقسيم العمل • ومقابل ما أعطته من
حق « السلامة » بين ما تكفله من خيرات للمواطنين ، أو حق
الحياة الذى جعله جون لوك على رأس ما يملكه الانسان من
مقتنيات مادية ومعنوية ، واتخذته الثورة الأمريكية عنصرا
أساسيا من عناصر الحقوق الوطنية ، وأكدت الثورة
الفرنسية كحق من حقوق الانسان ، طالبت دولة الفارابى
المواطن بأن تكون حياته وموته لخيره الخاص وخير الدولة
فى النهاية - ويظهر موقف الدولة الفارابية من حق الحياة،
من مفهومها المتميز لفلسفة الحياة والموت • فالشخص
الفاضل أو الصالح فى الدولة المثالية انما يعيش ليستكثر
من أفعال الخير التى ينال بها السعادة فى الدنيا والآخرة ،
وأنه لا ينال بالموت شرا أصلا ولا يفقد بالموت ما يجمع من
خير فى هذه الحياة ، فهو معه لا يفارقه بالموت ، وأنه ان
جزع فانما « يكون جزعه من يرى أن الذى يفوته هو ربح

ما كان يناله لو بقى يزيد على ما حصل له من الخير . فهو قريب من جزع من يرى أن الذى يفوته ليس رأس مال ، بل ربح كان يقدره ويرجوه ، فلا يفزع أصلا ، بل يجب البقاء ليزداد من فعل الخير الذى يزداد به سعادة » (١) ويواصل الفارابى قوله بأنه «ليس ينبغى للفاضل أن يستعجل الموت، بل ينبغى أن يحتال فى البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به ، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته . » فحياة المواطن عند الفارابى اذن لنفعه ولنفع الدولة فى الوقت نفسه ، وتلتقى فى حياته المصلحة الخاصة والمصلحة العامة دون تعارض أو تناقض بينهما ، حتى يكاد أن يتحدا ويصبعا شيئا واحدا . ومن ثم فإن الاقدام على الموت أو الاستشهاد يصبح واجبا على المواطن من أجل النفع لقومه ومن يسميهم الفارابى «أهل المدينة» «إذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم فى مستقبل حياته » .

ويضع الفارابى واجب التضحية بحق الحياة من أجل الدولة فى إطار فلسفته عن الغاية من تكوين الانسان ذاته ، «فالانسان» أولا «والمواطن» ثانيا انما خلق ليبلغ السعادة الممتدة فى الحياة الدنيا والآخرة . ولهذا يختلف موقف المواطن الفاضل ازاء «الموت» عن موقف أهل المدن الجاهلية والفساق . فسعادة المواطن فى الدولة الفاضلة مستمرة فى الحياتين ، أما أهل الدولة المضادة للدولة الفاضلة ، فهم يفقدونها بالموت اما لأنهم قد علموا بها ولم يعملوا لها فى هذه الحياة ، واما لأنهم جهلوا وجودها بعد الموت ، فيحزنوا عند الموت لما يفوتهم من لذات أو أموال أو كرامات وغير

(١) فصول منتزعة ص ٨٤ .

ذلك من خيرات اعتادوها فى هذه الحياة ، وما يفوتهم من
سعادة بعد الموت ، هى من نصيب الصالحين فى الدولة
الفاضلة •

ويوضح الفارابى حق الحياة وواجب الموت من أجنى
الدولة فى اطار فلسفته عن السعادة كفاية للانسان والمواطن
فى قوله :

« ليس ينبغى للفاضل أن يستعجل الموت بل ينبغى أن
يحتال فى البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به ، ولئلا
يفقد أهل المدينة نفعه بفضيلته ، وانما ينبغى أن يقدم على
الموت اذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم فى
مستقبل حياته • واذا حل به الموت كرها فليس ينبغى أن
يجزع ، بل أن يكون فاضلا فلا يجزع منه أصلا ولا يفزع
حتى يذهل ، وانما يجزع من الموت أهل المدن الجاهلية
والفساق • أما الجاهلية فلما يفوتهم من الخيرات التى
يخلفونها من دنياهم وهى اما اللذات واما الأموال واما
الكرامات وغير ذلك من خيرات الجاهلية • واما الفاسق
فلأجل شيئين : أحدهما ما يفوته مما يخلفه من دنياه والثانى
لأنه يرى أن السعادة تفوته بموته ، فهو فى ذلك أشد جزعا
من الجاهلية لأن أهل الجاهلية لم يعلموا السعادة أصلا بعد
الموت فيروا أنها تفوتهم • وهؤلاء قد علموها فلحقهم عند
موتهم من الجزع والأسف على ما يظنون أن يفوتهم ، وندامة
عظيمة على ما قدموه فى حياتهم ، فيموتون وهم مغتمون من
جهات كثيرة • » (١)

الجهاد والحرب :

وفى ضوء هذا الترابط بين الدين والدولة ، واتصال الحياة الأخرى بالحياة الحاضرة ، وفى ضوء خلود النفس التى تصير بممارسة صاحبها فى المدينة الفاضلة الأفعال التى ينال بها السعادة ومداومتها « من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة » (١) .

عالج الفارابى مسألة الجهاد والحرب كأعمال من واجبات المواطنين والدولة . فهو يرى أن الجهاد من جانب المواطن يجب ألا يقوم على المخاطرة الحريصة على الحياة أو المخاطرة المتسمة بعدم المبالاة ، بل يقوم على المخاطرة التى ترجو النجاة ولا تجزع من الموت فى الوقت نفسه . وينصح الفارابى المجاهد بالتعقل والحكمة فلا يخاطر « بنفسه وهو يعلم أو يظن أن الذى يلتزمه يناله بلا مخاطرة ، وانما يخاطر بنفسه متى علم أن الذى يلتزمه يفوته ولا يناله اذا لم يخاطر (٢) » . فالمخاطرة بالحياة عند الفارابى هى الاجراء النهائى الذى يقوم عليه المجاهد من أجل احراز ما يلتمس نياله لنفسه أو لزملائه من مواطنى الدولة (أهل المدينة) ، سواء انتهى اقدامه النهائى على المخاطرة بأن يموت أو يعيش ، فان سلم شاركهم النصر وبلوغ الغرض ، وان مات ، نالوا هم ذلك ، وفاز هو بالسعادة بما قدم من فضيلة وما بذل من نفسه من أجل بنى وطنه .

ولهذا التوحيد بين صالح المواطن وصالح الدولة ،

(١) المدينة الفاضلة (القول فى مضادات المدينة الفاضلة) ص .

(٢) فصول منتزعة ص ٨٥ .

واعتبار حياته ملكا لها ، يرى الفارابي أنه « اذا مات الفاضل أو قتل فلا ينبغي أن يناح عليه ، بل يناح على أهل المدينة بمقدار غنائه فيها ، ويغبط بالحال التي صار اليها على مقدار سعادته » (١) ويضيف الفارابي تقديرا متميزا للمجاهد الذي يقتل في الحرب ، ويخصه « بأن يمدح مع ذلك على بذله نفسه دون أهل المدينة ، وعلى اقدمه على الموت » (٢) . وأن هذه المكانة الرفيعة التي تمنحها الدولة للمجاهد في الحرب ، مشروطة بنوع الحرب التي تقوم بها ، والتي يشترط ألا تكون « حرب جور » بل حربا لدفع عدو ورد المدينة من خارج . واما لاكتساب خير تستأمله المدينة من خارج ممن في يده ذلك « . والحرب الأولى دفاعية ، أما الثانية بلغة العصر فهي حرب استعمارية . ولقد عدد أنواعا أخرى من الحروب التي تشنها الدولة ، ويمكن لنا أن نذكر منها ما يمكن أن نصفه بأنه حرب تبشيرية أو اصلاحية وأخرى سلطانية لفرض نظام من أنظمة التبعية على قوم من الأقوام ، وثالثة لحمل قوم على « اعطاء العدل والنصفة » ورابعة لمعاينة قوم « على جنسية جفوها لئلا يعودوا لمثلها ، ولئلا يجترىء على المدينة غيرهم ويطمع فيهم » . ويبين الفارابي من بين هذه الأنواع نوعا متطرفا من الحروب ، وهو حرب «الابادة» وحين يكون بقاء العدو ضررا على أهل المدينة ، وهذا يذكر بما لجأ اليه الفارابي في معاملة المخالفين من المواطنين لأراء الدولة المشتركة من نفي كاجراء نهائي للتخلص من شرهم ، ويكاد الشرط السائد يتكرر في اعلان مثل هذه الحروب ، وهو « اكتساب خير لأهل المدينة » . فصالح الدولة هو الذي

(١) فصول منتزعة ص ٨٥

(٢) فصول منتزعة ص ٨٥ .

يقرر صلاحية الأسباب التي تدعو الى الحرب • ولذلك فان الفارابي ينكر ما يسميه « حروب الجور » التي يلتبس الرئيس منها بمحاربة قوم أن يفرض عليهم الذلة والطاعة واتباع هواه ، أو التي يبتغى منها مجرد الغلبة والغزو ، أو التي يستهدف بها الانتقام « وشفاء الفيظ » على حد تعبيره • ويعرض الفارابي نظريته في الحرب المعادلة والجائرة على النحو المفصل الآتي :

« الحرب تكون اما لدفع عدو ورد المدينة من خارج • واما لاكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن في يده ذلك • واما لأن يحمل بها قوم ما ويستكروها على ما هو الأجود والأحظى لهم في أنفسهم دون غيرهم ، متى لم يكونوا يعرفونه من تلقاء أنفسهم ولم يكونوا ينقادون لمن يعرفه ويدعوهم اليه بالقول • واما محاربة من لا ينقاد للعبودية والخدمة من الأجود له والأحظى أن تكون رتبته في العالم أن يخدم ويكون عبدا • واما محاربة قوم ليس من أهل المدينة حق لهم عندهم منعه • وهذا شيء مشترك الأمرين هما جميعا من اكتساب خير للمدينة • والآخر أن يحملوا على اعطاء العدل والنصفة • وأما محاربتهم ليعاقبوا على جناية جنوها لئلا يجترئ على المدينة غيرهم ويطمع فيهم ، فهو داخل في جملة اكتساب خير ما لأهل المدينة ورد أولئك القوم الى حظوظهم والأصلح لهم ودفع عدو بالقوة • وأما محاربتهم ليبادوا بالواحدة وتستأصل شأفتهم لاجل أن بقاءهم ضرر على أهل المدينة • فذلك أيضا اكتساب خير لأهل المدينة • ومحاربة الرئيس لقوم لينذروا له وينقادوا فقط ويكرموا من غير شيء سوى نفاذ أمره فيهم وطاعتهم له أو سوى أن يكرموا من غير شيء سوى أن يكرموا فقط ،

وليرأسهم ويدبر أمرهم على ما يراه ويصيروا الى ما علم به في ما يهواه ، أى شىء كان ، فتلك حرب جور .

وكذلك ان حارب ليغلب ليس لشىء سوى أن يجعل الغاية الغلبة فقط ، فتلك أيضا حرب جور . وكذلك ان حارب أو قتل لشفاء غيظ فقط أو للذة ينالها عند ظفـره لا لشىء آخر سوى ذلك ، فذلك أيضا جور .

وكذلك ان كان غاظه أولئك بجور ، وكان ما يستأهلونه من ذلك الجور دون المحاربة ودون القتل ، فان المحاربة والقتل جور لاشك فيه . وكثير ممن يقصد بالقتل شفاء غيظه لا يقتل من غاظه بل يقتل غيره ممن ليس هو من الغائظ له بسبب أنه يقصد ازالة الأذى الذى به من الغيظ » (١) .

وأنه يمكننا الآن أن نضيف بعض وجوه النظر عند الفارابى ، مما يعالج فى الفكر السياسى الحديث . ونقترح معالجتها تحت العناوين الآتية : (١) الحكم الشخصى والدستورى

(٢) التنـير الاجتماعى وملاءمة التشريع السياسى .

(٣) السياسة والمنهج العلمى .

١ - الحكم الشخصى والدستورى :

فالفارابى ، وان كان داعية الى حكم الأرسـتقراطية الفكرية المتمثلة فى شخص أو فى أكثر من شخص ، الا أنه دعا كذلك الى الحكم اللا شخصى المتمثل فى «الدستور المكتوب» اذا لم يوجد حكم الشخص الفاضل الذى يعد دستورا فى ذاته أو من يعرف « بالملك الفيلسوف » عند أفلاطون . ويبين

(١) فصول منتزعة ص ٧٦ - ص ٧٨ .

الفارابى أن هذين النوعين من الحكم متكاملان . فالنوع
الأرستقراطى من الحكم قد اجتذب اهتمام الفارابى ، واستولى
على تفكيره ، من أثر الجاذبية التى مارست بها الفلسفة
اليونانية على عقول الفلاسفة الاسلاميين . والفارابى - من
بينهم جميعا - رأى مثلما قد رأى أفلاطون من قبله أن الفكر
الفلسفى هو الهادى لفهم الانسان والمجتمع والعالم والله ،
وفوق ذلك ، فهو النبراس لاصلاح المجتمع المعاصر له ، والملمهم
فى التنظيم لا فى دولة المدينة - كما كان الحال عند اليونان -
وانما فى دولة امبراطورية مثل الدولة الاسلامية ، بل ذهب
به الخيال لأن يتصور دولة عالمية على أساس من الحكم الفلسفى ،
فالحاكم الفيلسوف الذى يستمتع بالأرستقراطية الفكرية دون
الجماهير ، يملك سلطته وسلطانه تجاوبا مع النظام العالمى
الذى صورته الفلسفة - خاصة البناء الفلسفى الذى شيده
الفارابى من مزيج من الفكر اليونانى فى عهوده المتقدمة
والمتأخرة - وقد جلس على عرشه «السبب الأول» ، وانتظمت
فى ملكه على نحو من الترتيب التنازلى الموجودات الروحية
والمادية فى عالم ما فوق القمر ، والموجودات الطبيعية
والبشرية فى عالم ماتحت القمر ، فى ترابط وتناسب محكم
ممتد من العقل الأول حتى العقل البشرى ، عن طريق سلسلة
من العقول التى تتخذ من «العقل الفعال» واسطة الاتصال
بالعقل البشرى ، والتنظيم الاجتماعى والسياسى . وان
ايمان الفارابى بالعقل ونوره المستمد من اتصاله الكونى ،
ومن عمله فى المحيط الانسانى ، جعله يعطى السيادة للفكر
ولأصحابه الذين يملكون سر الفهم لجوهر الأشياء والنظم فى
الحياة الخاصة والعامة .

ويقوم حكم الأرستقراطية الفكرية عند الفارابى أساسا

على شروط عامة يفرضها الغرض منها - وهو توفير السعادة للحاكم والمحكوم - وتتمثل هذه الشروط أول ما تتمثل في الفلسفة أو الحكمة التي لا بد للملك الموهوب بفطرتة من توافرها في تكوين شخصيته ليستطيع بمهنة الملك السامية تدبير شئون الدولة التدبير المستنير ، كما تتمثل في القدرة على ممارسة السلطة ، وعلى تنظيم المواطنين وارشادهم وحملهم على السياسات المخططة الموضوعة من أجل الحياة الفاضلة التي تحقق السعادة في الدارين .

واذ أنه قد اتخذ «الفيلسوف بالحقيقة» مثالا للقدرة على ادراك حاجات الدولة ، ووضع النظم التي تدار بها وتقنينها ، فانه مجد حكم الشخص الفيلسوف ، وعقد المعادلة التي سبق أن أشرنا اليها بين الفيلسوف والرئيس الأول والملك والنبى (تصريحا في كتاب المدينة الفاضلة ، وضمنا في كتاب السياسة المدنية ، مع اغفال ذلك في كتابيه تحصيل السعادة وفصول المدنى) والامام ، ثم المشرع (في كتابه تحصيل السعادة) . (ولسنا الآن بصدد ما أثاره تفسيره للنبوة على أساس ميتافيزيقى ونفسى فى محاولته استخدام الفلسفة فى خدمة الدين ، وفى ذكره أن الوحي فيض من الله تبارك وتعالى عن طريق العقل الفعال الى العقل المنقلب بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة) .

ولكن وان كان شرط المعرفة الفلسفية أو الحكمة هو الأساس فى مؤهلات الملك ، الذى ان فقده حاكم ، فانما يفقد صفة الملك ، وتفقد الدولة مع فقدانها كيانها المثالى ، وتنجرف بعد مدة نحو الهلاك والدمار ، الا أنه اشترط فوق ذلك توافر خصال أخرى فى رئيس الدولة الفاضلة ، تغير عددها ونوعها بتطور كتاباته وتغير الظروف التي كتب فيها .

فهو يرى فى كتابه « المدينة الفاضلة » وجوب توافر اثنتى عشرة خصلة اضافية فى الرئيس الأول للدولة المثالية سواء كانت مدينة أو أمة أو المعمورة من الأرض كلها ، وهى أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصور ، جيد الحفظ ، جيد الفطنة ، حسن العبارة ، محبا للتعليم والاستفادة ، غير شره ، محبا للصدق وأهله ، كبير النفس ، غير حريص على المقتنيات المادية ، محبا للعدل وأهله ، ثم أن يكون قوى العزيمة .

ولقد رأى الفارابى صعوبة توافر هذه الشروط والخصال عند شخص ما الا فى الحالات النادرة ، ولذلك أعطى الفرصة فى الحكم لتولى «الرئيس الثانى بدلا من الرئيس الأول كخليفة له . اذا اجتمعت فيه من مولده وصباه مؤهلات الحكم ويكون بعد كبره فيه ست شرائط» - بأن يكون حكيما ، وأن يكون له جودة استنباط ، وأن يكون له جودة روية ، وأن يكون له جودة ارشاد ، وأن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب .

« فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط » وتوافرت فى اثنين ، كانا هما رئيسين فى هذه الدولة ، واذا توافرت فى ستة أشخاص ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل . أما اذا «لم تكن الحكمة جزء الرياسة» بقيت الدولة المثالية بلا ملك ، ومن يحكم دون توافر هذا الشرط ، فليس بملك ، «ولم تلبث المدينة (الدولة) بعد مدة أن تهلك» .

أما فيما يتصل بالنوع الثانى من الحكم ، فان الفارابى ، الفيلسوف المسلم الذى يؤمن بالكتاب والسنة كمصادر للشريعة الاسلامية ، ماكان له أن يكون أفلاطونيا كما كان

أفلاطون فى كتابه الجمهورية ، وذلك بأن يكتفى بتتويج الشخص الفيلسوف أو مجموعة من الأشخاص الفلاسفة والاعتماد على أن تكون الكلمة الحية المنطوقة وحدها هى القانون ، وإنما أكد الرجوع دائما الى النصوص الدستورية والقواعد العامة فى الحكم ، وإلى وجوب تسجيلها حتى يعود الحاكم فى العهود التى تفتقر الى وجود الملك الفيلسوف الى ما أثبت من «الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله ان كانوا توالوا» فى الدولة • فشرائع الأولين - على حد تعبير الفارابى - مصدر أساسى من مصادر الحكم •

ولاشك أن جمع الفارابى بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة كمصدر للحكم إنما يرجع الى الالتقاء فى ذهنه بين اهتمام اليونان بالقانون مما وجد تعبيرا قويا فى كتاب أفلاطون عن القوانين - وبين ما تقوم به الشريعة الإسلامية فى حياة المسلمين كمصدر مثالى فى بناء الدولة وفى سياستها الجارية •

وتظهر هذه المزاوجة بين الحكم الشخصى والحكم الدستورى أول ما تظهر فى الفصل الذى عالج فيه الفارابى «خصال رئيس المدينة الفاضلة» • فهو يفصل ذلك على النحو الآتى :

فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه انسان آخر أصلا • وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها • ولا يمكن أن تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها •

- أحدها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مؤاتية أعضائها

على الأعمال التى شأنها أن تكون بها ، ومتى هم بعضو ما من
أعضائه عملا به فأتى عليه بسهولة .

— ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ،
فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الأمر فى
نفسه ،

— ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه
ولما يدركه ، وفى الجملة لا يكاد ينساه ،

— ثم أن يكون جيد الفطنة ، ذكيا ، اذا رأى الشئ بأدنى
دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل ،

— ثم أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على ابانة كل
ما يضمرة ابانة تامة ،

— ثم أن يكون محبا للتعليم والاستفادة ، منقادا له ، سهل
القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا الكد الذى ينال منه ،

— ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ،
متجنبيا بالطبع للعب ، مبغضا للذات الكائنة عن هذه ،

— ثم أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب
وأهله ،

— ثم أن يكون كبير النفس ، محبا للكرامة : تكبر نفسه
بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع الى
الأرفع منها ،

— ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا
هيئة عنده ،

— ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ، ومبغضا للجور

والظلم وأهلهم ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ويبحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا ، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد ، ولا جموحا ولا لجوجا اذا دعى الى العدل ، بل صعب القياد اذا دعى الى الجور والى القبيح ،

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسورا عليه ، مقداما غير خائف ، ولا ضعيف النفس .

واجتماع هذه كلها فى انسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس . فان وجد مثل هذا فى المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر ، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس . وان اتفق أن لا يوجد مثله فى وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، ان كانوا توالوا فى المدينة فأثبتت . ويكون الرئيس الثانى الذى يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره فيه ست شرائط :

— أحدها أن يكون حكيما .

— والثانى أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ،

— والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن

السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا
حدو الأئمة الأولين .

– والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما
سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور
والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ،
ويكون متحريرا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ،

– والخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع
الأولين ، والى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حدوهم ،
– والسادس أن يكون له جودة ثبات يبدنه في مباشرة
أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة
والرئيسة .

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط
ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط
الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فاذا تفرقت
هذه في جماعة ، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد
والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد
والسادس في واحد ، كانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء
الأفاضل . فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء
الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة
بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك .
وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم
تضاف الحكمة اليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك» (١) .

ولقد عبر الفارابي عن هذين النوعين من أشكال الحكم :
الأرستقراطية الشخصية ، والدستوري المكتوب في وقت متأخر

(١) المدينة الفاضلة ص ١٢٧ – ١٣٠ .

عن كتابه «المدينة الفاضلة» بأسلوب يظهر تأثير ظروف العهد الذى صاحب فيه سيف الدولة الحمدانى وماكان يقوم به فى حلب من غزوات وجهاد ضد الدولة البيزنطية . فلقد كان من بين الشروط الأساسية للحاكم الفيلسوف فى «المدينة الفاضلة» أن يكون «له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة» (١) ولكنه وهو يبدو متأثرا بسيف الدولة فى صراعه مع العدو ، ومسجلا تجربة واقعية أمامه فى علاقات الدولة الإسلامية بالدولة البيزنطية ، صاغ هذا الشرط فى الحاكم صياغة تاريخية تخلت عن المصطلح العام وهو القدرة على الحرب ، وأخذت بالمصطلح الخاص وهو «القدرة على الجهاد ببدنه ، ألا يكون فى بدنه شئ يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية» (٢) .

ويعبر عن الحكم الأرسطى الشخصى باسناده اما الى الواحد الذى يبلغ مرتبة الكمال فى تفرد أو الى جماعة تضطلع فيما بينها بمسئوليات الملك الأوحده ، والرئيس الأول . فالواحد على حد تعبيره هو «الملك فى الحقيقة ، وهو الرئيس الأول ، وهو الذى تجتمع فيه ست شرائط : الحكمة والتعقل التام ، وجودة الاقناع وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه ، ألا يكون فى بدنه شئ يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية . فمن اجتمعت فيه هذه كلها ، فهو الدستور والمقتدى به فى سيره وأفعاله ، والمقبول أقاويله ووصاياه ، وهذا اليه أن يدبر بما رأى وكيف شاء» . . . فاذا لم يوجد انسان اجتمعت فيه هذه كلها ، ولكن توجد متفرقة فى جماعة

(١) المدينة الفاضلة ص ١٣٠ .

(٢) فصول منتزعة ص ٦٦ .

بأن يكون أحدهم يعطى الغاية ، والثانى يعطى ما يؤدى الى الغاية ، والثالث تكون له جودة الاقناع وجودة التخيل ، وآخر يكون له القدرة على الجهاد ، فتكون هذه الجماعة بأجمعها تقوم مقام الملك ، ويسمون الرؤساء الأخيار وذوى الفضل ، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل» .

أما النوع الثانى ، وهو ما نطلق عليه اسم الحكم الدستورى فهو الحكم الذى رأى الفارابى أنه يعتمد على الشرائع والسنن المحفوظة والمكتوبة من الشرائع والسنن القديمة ، وذلك فى حالة افتقار الملك فى الحقيقة والرؤساء الأخيار وذوى الفضل .

ويقوم بهذا النوع الدستورى من الحكم اما الواحد أو الجماعة كذلك ، ويسمى الواحد فى هذه الحالة «ملك السنة» وتسمى الجماعة «رؤساء السنة» . ويشترط الفارابى فى ملك السنة ورؤساء السنة شروطا خاصة تتمثل فى جودة التمييز والقدرة على الاستنباط وجودة رأى والتعقل فى الحوادث وجودة الاقناع والتخيل والقدرة على الجهاد . فهو يقول انه اذا لم يوجد الملك فى الحقيقة ومن يقوم مقامه من الرؤساء الأخيار وذوى الفضل» فيكون رئيس المدينة حينئذ هو الذى اجتمع فيه أن كان عارفا بالشرائع والسنن المتقدمة التى أتى بها الأولون من الأئمة ودبروا بها المدن . ثم أن يكون له جودة تمييز الأمكنة والأحوال التى ينبغى أن تستعمل فيها تلك السنن على حسب مقصود الأولين بها ، ثم أن يكون له قدرة على استنباط ما ليس يوجد مصرحا به فى المحفوظة والمكتوبة من السنن القديمة ، محتذيا بما يستنبط منها حذو ماتقدم عن السنن . ثم أن تكون له جودة رأى أو تعقل فى الحوادث الواردة شيئا شيئا ، مما ليس سبيلها أن تكون فى

السير المتقدمة مما يحفظ به عمارة المدينة ، وأن يكون له جودة اقناع وتخيل ، ويكون له مع ذلك قدرة على الجهاد .
فهذا يسمى ملك السنة ، ورئاسته تسمى ملكا سنيا .
« ويواصل الفارابي تفسيره لهذا الحكم الدستوري أو «السنى» حسب تعبيره ، فيقول انه اذا لم «يوجد انسان واحد تجتمع فيه هذه كلها ، ولكن تكون متفرقة فى جماعة ، فيكونون بأجمعهم يقومون مقام ملك السنة ، وهؤلاء الجماعة يسمون رؤساء السنة» .

ويلحظ على الفارابي فى هذا العرض لأشكال الحكم ، والقائمين به أنه يمزج بين التراث اليونانى النظرى والتراث الاسلامى الذى كان يمارسه الفقهاء وتتعدد به مذاهبهم وتتصارع فى ميدان الفكر الدينى والسياسى خاصة فى القرن الرابع الهجرى . ويبدو تعديله لأفلاطون وخروجه عن تعاليمه فى ضوء التجربة الاسلامية فى اشتراطه البلاغة والخطابة والقدرة على الاقناع والتخيل . فأفلاطون رأى خطر الخطابة ومناقسة الخطيب لرجل السياسة (١) الذى يجب أن يتقيد عنده باملاءات الفكر المحض والتعبير المنطقى الخالص .

ولكن المطلع على الممارسة الأمريكية للدستور الذى وضعه من يسمونهم «بالآباء المؤسسين» ، وما يدور بشأنها أحيانا من تفسير وجدل بين رئاسة الجمهورية والكونجرس والمحكمة العليا يدرك المعانى المتضمنة فى بيان الفارابي عن طريقة الحكم فى الشكل الدستوري أو السنى من الرئاسات .
كما أن المطلع على التفسيرات الكارزمية للزعامة والسلطة

(١) روزنتال .

عند فيبر وغيره من علماء الاجتماع المحدثين يدرك الدرس المتجدد عبر العصور فيما يتصل بتمجيد الحاكم بل وتأليهه .
فالشقة ليست بعيدة بين ما شاهدناه فى هذا العصر من تمجيد للزعيم والانسان الكامل على حد تعبير نيتشه ، وبين ما يصفه الفارابى فى النوع الأول من الحكم الملكى والأرستقراطى عن «الانسان الالهى» ، ففى الدولة المثالية يجعل الفارابى « منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الاله الذى هو المدير الأول للموجودات وللعالم وأصناف مافيه » (١) .

٤ - التغير الاجتماعى وملاءمة التشريع السياسى :

وان نوعى الحكم عند الفارابى - سواء الأرستقراطى الشخصى منه أو الدستورى السنى ، يخضعان فى التطبيق الواقعى لعملية مستمرة من التشريع . فالفكرة الشائعة عن نظام الحكم عند الفارابى مأخوذة عن المظهر الشكلى للرياسة فى المدينة الفاضلة . ويكاد التصوير التقليدى لفكره السياسى يعرض الحكم عند الفارابى وكأنه صورة جامدة ثابتة لنظام لا يتغير ولا يتبدل فى اطاره العام وتفصيل أجزائه . ولكن الفكر السياسى عند الفارابى اذا ما نظر اليه ككل يبدو أنه حتى فى قسماى المثالية ، يشتمل فى أحشائه على عوامل التغير والدينامية . فالرئيس الأول للدولة ، وواضع أسس النظام فيها ، أو من أطلق عليهم فى أمريكا «الآباء المؤسسون» للدستور فى سنة ١٧٨٧ ، أو من أطلق عليهم فى أكثر من ثورة من الثورات الشعبية وحركة من الحركات الدستورية اسم «الجمعية التأسيسية» ، ماكانوا عند الفارابى ليضعوا ملامح نظام سياسى خالدة على مر الزمن . وانما يرى الفارابى

(١) الملة ص ٦٣ .

أن الرئيس الأول للدولة لا يستطيع أن يشرع لكل الأحداث ،
والعوارض وظروف الزمان والمكان ، فقدرتة وحياته المحدودة
وما قد يعوق عملية التشريع مما يعرض له من أشغال طارئة
كالحروب ، يضطره لأن يترك المثل الأعلى للتشريع الشامل ،
ويكتفى بمعالجة الأصول وما هو « أعظم قوة وأكثر نفعا وأشد
غنى وجدوى في أن تلتئم بها المدينة ، وترتبط ، وينتظم
أمرها ، فيشرع في تلك وحدها ، ويترك الباقية اما لوقت
فراغه لها أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها ، اما في زمانه
واما بعده ، اذا احتذى حذوه » (١) * ومن ثم فان خلفاء
الرئيس الأول في الدولة ممن هم مثله في جميع الأحوال ،
لهم أن يشرعوا ما لم يشرعه الرئيس الأول ، بل ولهم أن
يغيروا كثيرا مما شرعه الأول وفق تقديرهم وعلمهم بأن ذلك
هو الأصلح في زمانهم ، بل ولكل خليفة أن يغير ما قد شرعه
الخليفة السابق له ، حسب تقديره لما هو أصلح ، كما أن « له
أن يغير ما قدره من قبله ، لأن الذي قبله لو بقى لغير أيضا ذلك
غيره الذي بعده » * ويعرض الفارابي عملية التشريع
المستمرة في إطار الحكم الأرستقراطي الشخصي على النحو
الآتي :

« والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدر ،
الأفعال كلها ويستوفيها فيقدر أكثرها ، وقد يلحقه في بعض
ما يقدره ان لا يستوفي شرائطها كلها بل يمكن أن تبقى أفعال
كثيرة مما سبيلها أن تقدر فلا يقدرها لأسباب تعرض : اما
لأن المنية تحرمه وتعاجله قبل أن يأتي على جميعها واما
لأشغال ضرورية تعوقه من حروب وغيرها واما لأنه لا يقدر
الأفعال الا عند حادث وعارض مما يشاهده هو أو مما

يسأل عنه فيقدر حينئذ ويشرع ويسن ماينبغي أن يعمل في ذاك النوع من الحوادث ، فلا تعرض كل الموارض في زمانه ولا في البلد الذي هو فيه ، فتبقى أشياء كثيرة مما يجوز أن يعرض في غير زمانه أو في غير بلده يحتاج فيها الى فعل محدود مقدر في ذلك الشيء العارض فلا يكون هو شرع فيها شيئا ، أو يعتمد الى ما يظن أو يعلم أنها من الأفعال أصول تمكن غيره أن يستخرج عنها الباقية فيشرع فيها كيف وكم ينبغي أن تعمل ويترك الباقية علما منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره اذا قصد قصده واحتذى حذوه أو يرى أن يبتدىء في أن يشرع ويقدر الأفعال التي هي أعظم قوة وأكثر نفعا وأشد غنى وجدوى في أن تلتئم بها المدينة وترتبط وينتظم أمرها ، فيشرع في تلك وحدها ويترك الباقية اما لوقت فراغه لها أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها ، اما في زمانه واما بعده ، اذا احتذى حذوه .

فاذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال كان الذي يخلفه هو الذي يقدر مالم يقدره الأول، وليس هذا فقط، بل له أيضا أن يغير كثيرا مما شرعه الأول ، فيقدره غير ذلك التقدير اذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه ، لا لأن الأول أخطأ ، لكن الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه ، وقدر هذا بما هو الأصلح بعده ، زمان الأول ، ويكون ذلك مما لو شاهده الأول لغيره أيضا ، وكذلك اذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع أحواله ، والثالث رابع ، فان للتالي أن يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرا ، وله أن يغير ما قدره من قبله ، لأن الذي قبله لو بقى لغير أيضا ذلك الذي غيره الذي بعده» . (١)

(١) الملة ص ٤٨ - ٥٠ .

ولكن عملية التشريع المستمرة فى العهد التى يتولى
رياسة الدولة فيها الحكام الفلاسفة ، الواحد بعد الآخر ، تلقى
عند الفارابى قيودا فى ظل الحكم السنى أو الدستورى ، أو
رياسة الرؤساء التابعين من غير الأوائى . فهو وان أكد أهمية
الملاءمة المستمرة بين حاجات الزمن والظروف الملبسة وبين
التشريعات المتناسبة التى ترضى تلك الحاجات ، الا أنه لم
يبيع فى ظل هذا النظام السنى التقليدى التغيير الجوهرى
للقواعد الأساسية التى وضعها صاحب الشريعة ، وانما قصر
التغيير على نوع من الاستنباط والاستخراج عن الأشياء التى
صرح واضع الشريعة بتقديرها ، وأناط هذا العمل بصناعة
الفقه التى تعنى بالتشريع الجزئى فى ضوء ما يمليه غرض
واضع الشريعة .

ولقد وضع الفارابى أن صناعة الفقه فى هذه الحالة
تتضمن على جزئين : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال . ولهذا
ففى الأفعال اشترط الفارابى فى الفقيه «أن يكون قد
استوفى علم كل ما صرح واضع الشريعة بتحديدده من الأفعال»
بقول أو بفعل ، وأن يكون ذلك عارفا بالشرائع الأخيرة التى
انتهى الى تشريعها الرئيس الأول ان كان قد لجأ الى تبديل
فيما شرع ، وأن يكون أيضا عارفا باللغة التى بها كانت
مخاطبة الرئيس الأول ، ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى
وما يستعمل من تخصيص أو إطلاق فى القول ، وأن يكون
له تمييز بين التشابه والتباين فى الأشياء ، وقوة على فهم
اللازم من غير اللازم ، وذلك بجودة الفطرة وبالدراسة
الصناعية . أما فيما يتصل بعمل الفقيه فى الآراء ، فان
الفارابى يشترط نفس الشروط التى رأى وجوب توافرها
لديه ليمارس عمله فى الأفعال . وهو يرى أن الفقه فى

الأشياء العملية من الملة ، انما يشتمل على جزئيات الكليات التى يحتوى عليها علم السياسة ، ومن ثم فهو جزء من أجزاء علم السياسة ويدخل تحت الفلسفة العملية . «والفقه فى الأشياء العلمية من الملة مشتمل اما على جزئيات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية ، واما على ماهى مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية ، فهو اذن جزء من الفلسفة النظرية وتحتها ، والعلم النظرى الأصل» (١) .

ويعرض الفارابى لعملية التشريع فى مواكبتها للتطور مع الظروف المتغيرة عبر الزمان والمكان فى ظل الحكم الذى أطلقنا عليه الحكم الدستورى أو السنى على النحو الآتى الذى تقوم فيه صناعة الرياسة التابعة السنية مكان صناعة الملك ورئاسة الأفاضل ، فهو يقول :

« وأما اذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك فى الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله فى جميع الأحوال احتيج فى كل مايعمل فى المدن التى تحت رئاسة من تقدم الى أن يحتذى فى التقدير حذو من تقدم ولا يخالف ولا يغير بل يبقى كل ماقدره المتقدم على حاله ، وينظر الى كل مااحتاج الى تقدير مما لم يصرح به من تقدم فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التى صرح الأول بتقديرها ، فيضطر حينئذ الى صناعة الفقه ، وهى التى يقتدر الانسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شئ مما لم يصرح واضح الشريعة بتحديدته عن الأشياء التى صرح فيها بالتقدير ، وتصحيح

ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التي شرعها في الأمة التي لهم شرعت * وليس يمكن هذا التصحيح أو يكون صحيح الاعتقاد لآراء تلك الملة فاضلا بالفضائل التي هي في تلك الملة فضائل * فمن كان هكذا فهو فقيه *

وإذا كان التقدير في شيئين - في الآراء وفي الأفعال -
لزم أن تكون صناعة الفقه جزئين : جزءا في الآراء وجزءا في الأفعال * فالفقيه في الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضع الشريعة بتحديدده من الأفعال *
والتصريح ربما كان بقول وربما كان بفعل واضع الشريعة ، فيقوم فعله ذلك مقام قوله في ذلك الشيء انه ينبغي أن يفعل فيه كذا وكذا * وان يكون مع ذلك عارفا بالشرائع التي انما شرعها الأول بحسب وقت ما ثم أبدل مكانها غيرها واستدامها ليحتذى في زمانه حذو الأخيرة لا الأولى * ويكون أيضا عارفا باللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس الأول ، وعادات أهل زمانه في استعمالهم لغتهم ، وما كان منها يستعمل في الدلالة على الشيء بجهة الاستعارة له وهو في الحقيقة اسم غيره ، لئلا يظن بالشيء الذي استعير له اسم شيء آخر انه عندما لفظ به أراد ذلك الشيء الآخر ، أو يظن أن هذا هو ذاك * ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى الذي أريد بالاسم المشترك في الموضع الذي استعمل فيه ذلك الاسم ، وكذلك متى كان الاشتراك في القول * ويكون له جودة فطنة أيضا للذي يستعمل على الإطلاق ومقصد القائل أخص منه ، والذي يستعمل في ظاهر القول على التخصيص ومقصد القائل أعم منه ، والذي يستعمل على التخصيص أو على العموم أو على الإطلاق ومقصد القائل هو ما يدل ذلك عليه في الظاهر * ويكون له معرفة بالمشهور من الأمور والذي هو في العادة *

ويكون له مع ذلك قوة على أخذ التشابه والتباين في الأشياء ، وقوة على اللازم للشئ من غير اللازم - وذلك يكون بجودة الفطرة وبالدربة الصناعية - ويصل الى الفاظ واضع الشريعة في جميع ماشرعه بقول ، والى أفعاله فيما شرعه بأن فعله ولم ينطق به اما بالمشاهدة والسمع منه ان كان في زمانه وصحبه واما بالاخبار عنه - والأخبار عنه اما مشهورة واما مقنعة ، وكل واحدة من هذه اما مكتوبة واما غير مكتوبة . والفقيه في الآراء المقدرة في الملة ينبغي أن يكون قد علم ما علمه الفقيه في الأعمال .

فالفقه في الأشياء العملية من الملة اذن انما يشتمل على أشياء هي جزئيات الكليات التي يحتوى عليها المدنى ، فهو اذن جزء من أجزاء العلم المدنى وتحت الفلسفة العملية . والفقه في الأشياء العلمية من الملة مشتمل اما على جزئيات الكليات التي تحتوى عليها الفلسفة النظرية واما على ماهى مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية ، فهو اذن جزء من الفلسفة النظرية وتحتها والعلم النظرى الأصل» (١) .

السياسة والمنهج العلمى :

وان من أهم مايربط الفارابى بمجتمعاتنا المعاصرة ، المنهج العلمى الذى أصر على تطبيقه فى ميدان السياسة العملى . ويبدو أن هذا غير منتظر من الفارابى الذى جمع المعلقون بينه وبين أفلاطون فى النظر واختاروا لهما سويا مكانا فى السماء بعيدا عن الأرض .

ولكن هذا الحكم لا يصدق على كليهما . ويهمنى أن نبين أن الفارابى يعطى لأهل الأرض الكثير اذا ما اقتربوا منه من

(١) الملة ص ٥٠ - ٥٢ .

خلال القيم الواقعية فى الحكم وليس من خلال المبادئ
الميتافيزيقية التى اتخذ منها الأطار والخلفية لعملها .
قالفارابى يبدو بعيدا عاليا مسرف البعد شاق العلو ان نحن
تتبعنا معه السياسة الواقعية كحلقة فى سلسلة النظام الكونى ،
وكجزء لا يتجزأ من وحدة الكون ، مما جعله يقرر أن «منزلة
الملك والرئيس الأول (فى المدينة الفاضلة) منزلة الاله الذى
هو المدير الأول للموجودات وللعالم وأصناف مافيه» (١) .

كما جعله يقرر أن هدف الحكم يقوم على تحقيق السعادة
فى هذه الحياة وفى الحياة الآخرة ، وان نجاحه يستلزم توافر
الفلسفة النظرية فى الحاكم والملة المشتركة بين المواطنين .
قالفارابى يجمال نظريته فى وجوب محاكاة مدير الأمة لله فى
تدبيره للعالم بقوله : «انه ينبغى أن يتأسى بالله ويقتفى آثار
تدبير مدير العالم فيما أعطى أصناف الموجودات ، وفيما دبر
به أمورها ، من الغرائز والفطر والهيئات الطبيعية التى جعلها
وركزها فيها حتى تمت الخيرات الطبيعية فى كل واحد من
أصناف العوالم بحسب رتبته ، وفى جملة الموجودات . فيجعل
هو أيضا فى المدن والأمم نظائرها من الصناعات والهيئات
والمملكات الارادية حتى تتم له الخيرات الارادية ، فى كل واحد
من المدن والأمم بحسب رتبته واستئها له ، ليصل لأجل ذلك
جماعات الأمم والمدن الى السعادة فى هذه الحياة ، وفى الحياة
الآخرة »

ولأجل هذا يلزم أيضا أن يكون الرئيس الأول للمدينة
الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام ، لأنه لا يمكن
أن يقف على شئ مما فى العالم من تدبير الله تعالى حتى يأتسى

به الا من هناك • وتبين مع ذلك أن هذه كلها لا يمكن الا أن تكون فى المدن ملة مشتركة تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم ، وتأتلف بها أقسامهم وترتبط وتنتظم ، وعند ذلك تتعاقد أفعالهم وتتعاون ، حتى يبلغوا الملتبس وهو السعادة القصوى» (١) •

فهذا الربط بين عمل الحاكم فى الدولة وعمل الله فى نظام الكون بأجمعه ، هو الذى أضفى على مؤلفات الفارابى السياسية الصفة النظرية ، بل الصفة الدينية ، لأنه لم يكتف بمحاكاة الحاكم فى تنظيمه للدولة لله فى تنظيمه للعالم ، وذلك من تحت الى فوق ، وانما أغرق فى التشبيه الى درجة رسمت الصلة بينهما بطريقة عضوية تمتد من فوق الى تحت بتأثير من الأفلاطونية الحديثة • فالله عند الفارابى ينزل «الوحى» من عنده الى الرئيس الأول ومدير ملك المدينة الفاضلة عن طريق العقل الفعال أو «الروح الأمين» (٢) فيدبر الرئيس الأول المدينة أو الأمة والأمم بما يأتى به الوحى من الله تعالى • «فالله تعالى هو المدير أيضا للمدينة الفاضلة كما هو المدير للعالم ، وأن تديره تعالى للعالم بوجه ، وتديره للمدينة الفاضلة بوجه آخر ، غير أن بين المديرين تناسب ، وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسب» (٣) •

ولكن الفارابى فى تفكيره السياسى لم يعيش طوال الوقت فى برج من الأبراج السماوية ، ولم يقف عند النظر دون التطبيق ، بل شغل بالسياسة الواقعية ومنهجها وجعل النظر

(١) الملة ص ٦٥ - ٦٦ •

(٢) الملة ص ٦٤ •

(٣) الملة ص ٦٤ - ٦٥ •

والتطبيق صنوين متكاملين • فهو يخلق في سماء الفكر
ليجنى من ثماره غنى للأرض والواقع • فهو يقرر: أن
«السياسة الفاضلة هي التي ينال السائس بها نوعا من
الفضيلة لا يمكن أن يناله الا بها ، وهي أكثر مايمكن أن يناله
الانسان من الفضائل • وينال الموسين من الفضائل في
حياتهم الدنيوية والحياة الأخيرة ما لا يمكن أن ينال بها • أما
في حياتهم الدنيوية ، فان تكون أبدانهم على أفضل الهيئات
التي يمكن في طبيعة واحد واحد منها أن يقبلها • وتكون
أنفسهم على أفضل الحالات التي يمكن في طبيعة نفس نفس
من أنفس الأشخاص وفي قوتها من الفضائل التي هي سبب
السعادة في الحياة الآخرة • ويكون عيشهم أطيب وألذ من
جميع أصناف الحياة والعيش الذي لغيرهم» •

فالسياسة الفاضلة عنده لها أهدافها المحسوسة في أبدان
المواطنين ونفوسهم ومستوى حياتهم ، وليست سياسة تعمل
في فراغ أو في اطار الدولة العام دون أن تترك أثرها في
أفراد المواطنين •

ومن هنا يجمع الفارابي كمادته في نظراته المؤتلفة
المتوازنة بين المذهب الفردي ومذهب الدولة بهدى من الغرض
الموحد الأسمى وهو تحقيق السعادة للفرد كجزء وللدولة
ككل •

وتظهر النظرة الواقعية للسياسة عند الفارابي لا من
ناحية استهدافها تحقيق أغراض محسوسة ملموسة في حياة
المواطنين وحسب ، وإنما في اختيار النوع المناسب للشعب
المناسب • فما يناسب الشعوب المختلفة من السياسات المختلفة
أشبه عند الفارابي بما يناسب الأبدان ذوي الأمزجة المختلفة

من فصول السنة المختلفة • فهو يقول «ان حال السياسات ونسبتها الى الأنفس كحال الأزمان ونسبتها الى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة •

وكما أن بعض الأبدان يصلح مزاجه وحاله فى زمان الخريف ، وبعضها يصلح فى زمان الصيف ، وبعضها يوجد الأصلح له والأوفق فى زمان الشتاء وبعضها يصلح جدا فى زمان الربيع ، كذلك حال الأنفس ونسبتها الى السياسات • على أن الأبدان تكاد أن تكون أصولها التى تركبت عنها أشد انحصارا من الهيئات والسير • وذلك أن الهيئات والسير تتركب عن أشياء طبيعية وارادية تكاد أن تكون بلا نهاية ، بعضها بالقصد وبعضها بالاتفاق» (١) •

ويبنى الفارابى الواقعية فى السياسة على أساس من نظريته فى الخلق القومى وتنوعه ودعائمه المنصرية والطبيعية والثقافية • فهو يذهب الى أن « الجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أمما • والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعى وله مدخل ما فى الأشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، أعنى اللغة التى بها تتكون العبارة • فمن الأمم ما هو كبار ومنها ما هو صغار» (٢) •

ويبرر الفارابى اختلاف الأمم على هذا النحو الطبيعى باختلاف الموقع الجغرافى ، وأجزاء الأرض التى هى مساكن الأمم ، واختلاف الهواء والمياه ، واختلاف النبات والحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم وتختلف تبعاً لذلك الخلق

(١) فصول منتزعة ص ٩٣ •

(٢) لسياسة المدنية ص ٧٠ •

والشيم الطبيعية • ويضيف الى ذلك عامل الثقافة الفعال في هذا المجال ، فالأمم تختلف باختلاف قدراتها على اكتساب العلوم والصنائع وأساليب الفكر والسلوك البناء في بناء الدولة والحياة الفاضلة •

وان واقعية الفارابي التي تفرض تنوع السياسات بتنوع الشعوب ، وتربطها ربطا وثيقا بحياة الأفراد ومصائرهم ، تملئ في الوقت نفسه على معالجتها منهجا علميا • فهو يشبه مهنة الملكية الفاضلة الأولى بمهنة الطب ، وعمل الملك السياسي بعمل الطبيب العلاجي • فلا بد للملك من أن يعرف جميع الأفعال التي يكفل بها التمكين للسير والملكات الفاضلة في الدولة ، والمحافظة على بقائها دون أن يداخلها شيء من السير الجاهلية التي تعد أمراضا تهدد سلامة جسم الدولة • ومثل الملك في ذلك مثل الطبيب الذي تقوم مهنته على «معرفة جميع الأفعال التي تمكن الصحة في الإنسان وتحفظها عليه وتحوطها من أن يعرض لها شيء من الأمراض» (١) •

وكما أن الطبيب لا يستطيع أداء وظيفته الا اذا توافرت له معرفة الكليات والأشياء العامة المثبتة في كتب الطب من قواعد العلاج ومبادئه في الأمراض المختلفة ، وتوافر له في الوقت نفسه «قوة أخرى تحدث بمزاولة أعمال الطب» في مختلف الأبدان ، وبطول مشاهدته لأحوال المرضى ، والتجربة التي تحصل له «نتيجة معاناة العلاج في مختلف الأشخاص ، فلذلك حال الملك ، فان مهنته تقوم على دعامتين : معرفة الأشياء الكلية الخاصة بالحكم ، والقوة التي استفادها عن طول التجربة والمشاهدة في ميدان العمل السياسي للمواطنين

(١) كتاب الملة ص ٥٦ •

والجماعات والطوائف والمدن والأمم . فليس يكفى فى معالجة بدن زيد أو بدن عمرو من الحمى الصفراوية أن يكتفى الطبيب بتطبيق قواعد العلاج العامة للحمى الصفراوية مما تعلمه من كتب الطب ، وإنما لابد له بما استفاد من خبرة عملية وقدرة فنية أن يشاهد العليل زيدا كان أو عمرا ، ليقدر له كمية الدواء وكيفيته وزمانه . وأن هذا المنهج العلمى عند الطبيب الذى يقوم على العلم والمشاهدة والتقدير والتجربة هو نفس المنهج السياسى عند الملك الذى يقوم بعد استيعابه لأسس المعرفة السياسية على تقدير الأفعال والسياسات « فى كميتها وكيفيتها وأزمانها » وسائر ما يمكن أن تقدر به الأفعال بحسب اختلاف المدن والأمم والجماعات والطوائف والأفراد وبحسب الأحوال والموارض فى مختلف الأوقات .

ويقرر الفارابى أن القوة التى يستطيع بها الحاكم أن يعالج الحالات المختلفة فى السياسة العامة بحسب ظروف كل حالة على حدة تسمى عند المفكرين القدماء « التعقل » ، وهذه القوة على حد تعبيره « ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة ، واستيفائها كلها ، لكن بطول التجربة فى الأشخاص » (١) .

وان هذا المنهج الذى يحرص على أن تعالج كل حالة بحسب ظروفها الخاصة ولا يقتصر على اتخاذ المبادئ العامة ترياقا لكل ما يعرض من مشكلات السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة لا يزال يجد من بين المفكرين من ينادى به ، ويفضله على اللجوء الى الحلول المنطقية المطلقة . فالمفكر الاشتراكى الانجليزى ج. د. ه. كول G. D. H. Cole مثلا يكاد

(١) كتاب الملة ص ٥٩ .

يكرر أقوال الفارابى حين يتحدث عن الاشتراكية فى انجلترا، ويقترح وجوب التقيد فى تطبيق الحلول الاشتراكية بقصرها على المؤسسات الرأسمالية التى تصبح ناضجة ومستعدة لهذا التحول بسبب عجزها عن أداء وظيفتها الاجتماعية فى ظل الظروف المتغيرة . وقد أظهر الجدل المحتدم بسبب المناظرة بين التخطيط الاقتصادى والحرية الاقتصادية وبين الملكية العامة والملكية الخاصة فى وقتنا الحاضر أن هذا المنهج الجزئى فى اتجاهاته والذى يبدو أن الفارابى يزكيه على أسس علمية تجريبية ، لا يزال يجد من يشهره فى وجه الداعين الى إعادة التنظيم الاجتماعى على أسس جذرية من المبادئ السياسية العامة . كما ذهب الفارابى نفسه فى مجال التنظيم السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى للدولة المثالية . ويفصل الفارابى منهجه التجريبى فى كتاب الملة على النحو الآتى :

« والطبيب فبين أنه ينبغى أن يعرف أن الأضداد ينبغى أن تقاوم بالأضداد ، ويعرف أيضا أن الحرارة تقاوم بالبرودة ، ويعرف أيضا أن الحمى الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير أو بماء التمر الهندى . وهذه الثلاثة بعضها أعم من بعض . فأعمها أن الأضداد ينبغى أن تقاوم بالأضداد ، وأخصها أن الحمى الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير ، وقولنا « ان الحرارة تقاوم بالبرودة » متوسط بين الأعم والأخص .

غير أن الطبيب لما كان عالما انما يعالج أبدان الأشخاص والآحاد ، مثل بدن زيد وبدن عمرو ، صار لا يجتزئ فى علاج حمى زيد الصفراوية بما عرفه من أن الأضداد تقاوم بالأضداد ، ولا أن الحمى الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير ، دون أن يعلم فى حمى زيد هذا علما أخص من تلك

الأشياء التى عرفها من صناعته : فيفحص هل حماه هذه
الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير من قبل امتلاء فى
بدنه من أشياء باردة رطبة ، أو أن ماء الشعير يصحح الخلط
فلا يتركه أن ينضج ، وأشباه هذه .

وان كان ينبغى أن يسقى ماء الشعير فليس يجتزىء بأن
يكون عرف ذاك معرفة مطلقة دون أن يعرف كم مقدار
ما ينبغى أن يسقى منه فى كثرته وكيف ينبغى أن يكون قوام
ما يسقاه منه فى الثخن والرقّة وفى أى وقت من أوقات النهار
ينبغى أن يسقى وفى أى حال من أحوال زيد هذا المحموم
ينبغى أن يسقى فيكون قد قدر ذلك فى كميته وكيفيته وفى
زمانه ، وليس يمكنه أن يقدر دون أن يشاهد العليل ليكون
تقدير ذلك بحسب ما يشاهد من حال هذا العليل الذى هو
زيد . وبين أن تقديره هذا ليس يمكن أن يكون استفادة من
كتب الطب فى تعلمها وارتاض بها ولا بقدرته على معرفة
الكليات والأشياء العامة التى هى مثبتة فى كتب الطب ، بل
بقوة أخرى تحدث بمزاولة أعمال الطب فى واحد واحد من
أحاد الأبدان وبطول مشاهدته لأحوال المرضى والتجربة التى
تحصل له فى طول الزمان عن معاناته العلاج وتوليه ذلك فى
شخص شخص .

فأذن الطبيب الكامل انما تتم له مهنته حتى يتأتى بها
الأفعال الكائنة عن تلك المهنة بقوتين اثنتين : أحدهما
بالقدرة على معرفة الكليات التى هى أجزاء صناعته على
الاطلاق وباستيفائها حتى لا يشذ عنه شئ بالقوة التى تحدث
له عن طول أفعال صناعته فى شخص شخص .

وكذلك حال المهنة الملكية الأولى . فانها تشتمل أولا على

أشياء كلية . وليس يجتزئ في أن يفعل أفعالها تلك بأن يكون قد استوعب معرفة الأشياء الكلية وبقدرته عليها دون أن يكون معه قوة أخرى استفادها على طول التجربة والمشاهدة يقدر بها على تقدير الأفعال في كميتها وكيفيةها وأزمانها وسائر ما يمكن أن تقدر بها الأفعال ويشترط فيها شرائط اما بحسب مدينة أو أمة أمة أو واحد واحد ، أو بحسب حال يحدث وبحسب عارض وفي وقت وقت ، اذ كانت أفعال المهنة الملكية انما هي في المدن الجزئية : أعنى هذه المدينة وتلك المدينة أو هذه الأمة وتلك الأمة أو هذا الانسان وذلك الانسان . والقوة التي يقتدر بها الانسان على استنباط الشرائط التي يقدر بها الأفعال بحسب ما يشاهد في جمع جمع أو مدينة مدينة أو طائفة طائفة أو واحد واحد ، وبحسب عارض في مدينة أو أمة أو في واحد يسميها القدماء التعمق . وهذه القوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة واستيفائها كلها ولكن بطول التجربة في الأشخاص .

وهكذا نرى أنه من اليسير أن نلاحظ الاتصال الفكري بين أعمال الفارابي في ميدان السياسة وبين المذاهب المعاصرة والاتجاهات الحديثة . ويرجع ذلك الى أن الفكر السياسي الغربي بجناحيه اليميني واليساري وبوجهته العملية المعتدلة انما يستمد معينه الأصيل من الفكر اليوناني الذي استوعبه الفارابي بعمق وشمول وصاغة في اطار يحمل طابع التجربة الاسلامية في الحكم .

الباب الثالث

أشهره ومنزلته

الفصل الثامن

الفارابى فى الفكر اللاتينى أبان القرون الوسطى

الأب جورج شحاته قنواتى

الفارابى فى الفكر اللاتينى ابان القرون الوسطى

ان وصول مذاهب فلاسفة العرب الى مفكرى الغرب فى القرون الوسطى هو صفحة مجيدة فى تاريخ انتشار التراث العربى خارج حدود البلاد العربية كما أنه دليل ساطع لوحدة العقل الانسانى وامكان تفاهم الشعوب .

ومن بين المفكرين العرب الذين كان لهم شأن كبير فى هذا الميدان ثلاثة أشخاص هم بمثابة نجوم لامعة فى سماء هذا التبادل ، وهم ، اذا ذكرناهم حسب قدر تأثيرهم ، ابن سينا وابن رشد والفارابى .

وانى أريد اليوم ، بمناسبة ذكرى المعلم الثانى ، الفارابى ، أن أخصص بحثا لدراسة أثره عند اللاتين فى القرون الوسطى ، وبخاصة عند المفكرين المسيحيين . أما ما ترجم من مؤلفاته الى العبرية على أهميته فليس هنا مجاله

وقصدى الأول فى هذا البحث هو أن أقدم للقارئ العربى مجموعة من المعلومات تساعد على التعمق فى الموضوع ورأيت من الأفضل أن أقسم بحثى الى قسمين : أقدم أولهما ، حسب الترتيب الزمنى ، أهم البحوث التى تناولت بالذات موضوع أثر الفارابى فى القرون الوسطى الأوروبية وأركز

فى ثانيهما الضوء على ماتبقى من ترجمات لاتينية لمؤلفات
الفارابى .

القسم الأول البحوث الخاصة بالفارابى اللاتينى *

A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine
des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires
grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*,
Paris 1819; 2e éd. 1843.

« بحوث نقدية فى تاريخ وأصل الترجمات
اللاتينية لأرسطو وفى التفاسير اليونانية والعربية
التى استعملها العلماء الاسكولائيون .

ويذكر الباحث ماترجم الى اللاتينية من
مؤلفات الفارابى فى الصفحات ١١٢ ، ١٣٨ ،
١٤٥ و ١٨٤ ، ويشير الى جيوم دوفرنى وروجر
بيكون اللذين ذكرا الفارابى فى صفحتى ٢٩٨
و ٣٩٨ على التوالى .

Augustus Schmoelders, *Documenta philosophiae Arabum*,
Bonn, 1836.

« وثائق من الفلسفة العربية »

شمولدرس هو أول مستشرق اهتم بالفلسفة
العربية هامة وبالفارابى خاصة . كانت رسالته
لنيل الدكتوراه باللغة اللاتينية فى سنة ١٨٣٦ .

★ لا أريد ان أكرر هنا مرة أخرى ما كتب فى حركة الترجمة من
العربية الى اللاتينية فى القرون الوسطى . فالدراسات فى هذا الميدان
عديدة ومعروفة لكل دارس ومطلع .

ونشر للفارابى : «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة «وعيون المسائل» وترجمتها الى اللاتينية وأعطى معجما للاصطلاحات الفنية عربى لاتينى (ص ١٢٥ - ١٣٤) .

وقد ذكر نصوصا عديدة من المفسرين اليونان (ص ٥٨ - ٧٠) ولكن لم يعرض للترجمات اللاتينية للفارابى بل أحال الى كتاب جوردان لتأثير الفارابى فى فلسفة القرون الوسطى .

Carl Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande*, vol. II, Leipzig 1861 (2e éd. 1885; reproduction photomécanique 1955; traduction italienne.)

« تاريخ المنطق فى الغرب »

يبعث فى الصفحات ٣٠٨ - ٣٢٥ فى المنطق عند الفارابى وهو انما يستقى معلوماته من التراجم اللاتينية لمؤلفاته .

Moritz Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius)*, Mémoire de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg, series 7, vol. 13, No. 4 1869.

أهم مصدر لدراسة الفارابى ولايزال الكتاب محتفظا بقيمته العلمية . وبالرغم من أنه لو يخصص فصلا خاصا للترجمات اللاتينية للفارابى الا أنه يعطى بيانات عديدة عن هذه الترجمات فى مواضع شتى .

Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1857 (reproduction photomécanique 1955).

« مختارات من الفلسفة اليهودية والفلسفة العربية » وحديثه عن الفارابي في الصفحات من ٣٤١ الى ٣٥٠ ويشير الى بعض الترجمات اللاتينية (احصاء العلوم ص ٣٤٣) ونص من ألبير الكبير (ص ٣٤٦ ، هامش) .

F. Wustefeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Jahrhundert, Abhandlungen der Königlichen Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, vol 22 (1877),

« ترجمات المؤلفات العربية الى اللاتينية منذ القرن الحادى عشر » وهو مرتب على حسب المترجمين. ويذكر أربع مؤلفات للفارابي : ص ٣٩ و ٥٩. و ٦٧٦ و ٩٣ .

Moritz Steinschneider, *Die Herbraeischen Übersetzungen des des Mittelalters und die Judgen als Dolmetscher*, Berlin 1893; reproduction phot. Graz 1956.

« الترجمات العبرية فى القرون الوسطى . والمترجمون اليهود » والكتاب عمدة فى موضوعه. وفيه بيانات عن بعض التراجم اللاتينية (انظر مثلا ص ٢٩٢) .

J. Forget, « L'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique », in *Revue néoscholastique de philosophie*, vol. 1 (1894), pp. 385-410.

« أثر الفلسفة العربية فى الفلسفة الاسكولائية » ويعرض للكندى والفارابي ، ويقف عليهما دراسة

ببليوجرافية قيمة ، ويشير الى بعض الترجمات
اللاتينية •

Nicholas Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on
Aristotele's Prior Analytics*, Translated from the Ori-
ginal Arabic with Introduction and Notes, University
of Pittsburgh Press, 1963.

فى المقدمة بيانات دقيقة عن مؤلفات الفارابى
المتجمة الى اللاتينية •

Mario Grignaschi ماريو جرينياسكى

انظر القسم الثانى ، الفقرة

Francesca Lucchetta لوكتا

انظر القسم الثانى ، الفقرة « أ »

القسم الثانى

مابقى من ترجمات لاتينية لمؤلفات الفارابى

(١) فى العقل De Intellectu

كان لهذه الرسالة أثر كبير فى القرون الوسطى المسيحية وقد ترجمت الى اللاتينية منذ عهد ديكر ، وترجع المخطوطات المشتملة عليها الى القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ولا يعرف بالتاكيد اسم مترجمها .

وقد طبع النص اللاتينى لأول مرة فى القرن السادس عشر سنة ١٥٠٨ فى كتاب هذا هو عنوانه :

Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta anno octavo supra Millesimum quinquies centesimus (1508). Per Bonetum Locutellum Bergomensem presbyt. Amen

ونى الصفحة ، مباشرة بعد العنوان الثانى :

De intelligentiis (d'Avicenne)

نجد العنوان الآتى :

Alpharabius de intelligentiis (d'Avicenne)

وفى الورقة ٦٨ نجد :

Incipit liber Alfarabii de intellectu. Nomen intellectus...

ثم وفى الورقة ٦٩ نجد :

« ... preter intentionem nostram. Explicit Alfarabii de intellectu et intellectu. »

وقد نشر الأب تيرى Théry قطعا مطولة من هذه الرسالة فى كتابه :

Autour du décret de 1220 : II. Alexandre d'Aphrodise; Aperçu sur l'influence de sa noétique, Bibliothèque thomiste, . t. VII, 1926. pp. 37-39.

وهناك طبعة ثانية قديمة للترجمة اللاتينية قام بها كاميراريوس فى سنة ١٥٣٨ :

Alfarabii, vetustissimi Aristotelis interpretis ... Studio et opera Guilielmi Camerarii Scoti, Paris M. DC. XXXVIII.

أما النشرة العلمية المحققة فقد قام بها الأستاذ الكبير ايتبين جيلسون وألحقها ببحثه الشهير :

«Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant» (in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge), t. 4 (1930)

وعنوان الملحق هو :

Le texte latin du De intellectu d'Alfarabi (pp. 108-191).

وقد رقم المحقق السطور من ١ الى ٤٠٠ وأشار الأب بويج فى نشرة المحقق للنص العربى الى مايقابل كل صفحة من النص العربى فى النص اللاتينى .

وقد اعتمد الأستاذ جيلسون فى نشر الرسالة على سبع مخطوطات من بين عشرة (انظر ميطان هذه المخطوطات فى طبعة بويج للنص العربى ص ٧١١ × ، هامش (١) .

وقد ترجمت المستشرق الايطالية فرنشيسكا لوكثا
النص العربي الى الايطالية ، ونوهت فى المقدمة بأثره فى
القرون الوسطى اللاتينية :

Francesca Lucchetta, Farabi, Epistola sull'intellecto, Traduzione, In-
troduzione a Note a cura di, Editrice Antenore-Padova, 1974.

وعرض الدكتور ابراهيم مذكور من قبل فى رسالته
الكلاسيكية

Ibrahim Madkour, La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique
musulmane. préface de M. Louis Massignon, Paris 1934, pp. 169-
180.

لما كان لنظرية العقل عند الفارابى من أثر واضح لدى
المفكرين اللاتين .

ولقد عرف هؤلاء المفكرون نظرية الفارابى اما مباشرة
أو عن طريق الترجمة اللاتينية لكتاب النفس لابن سينا ، أو
لمقاصد الفلاسفة للغزالى ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء
المفكرين جندسلفى Gundisalvi وروسيلينوس Roscellinus

وجيوم دوفرني Guillaume d'Avergne ، وروجر بيكون
Roger Bacon واسكندر الهاليسى Alexandre de Halès
، وبونافونتورا Bonaventure ، وألبر الكبير Albert le Grand
وتوماس الأكوينى Thomas d'Aquin

والى جانب ماوضحه الدكتور مذكور فى كتابه الآنف
الذكر (ص ١٥١ الى ١٥١ و ١٦٩ الى ١٨٠) ، يمكن الرجوع
الى البحوث الآتية :

R. Hammond, The Philosophy of Alfarabi and its influence on
Mediaeval thought, New York, 1947.

وهذا العنوان غير مطابق لمحتوى الكتاب الذى يعالج
فقط اتصال توما الأكوينى بالفارابى

C. Vansteenkiste, «Autori arabie giudei nell'opera di San Tommaso,» in *Angelicum*, t. 37 (1960), pp. 351-352; A. Cortabarría, *Las Obras y la Filosofía de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno*, in *La ciencia tomista*, t. 77 (1950,) pp. 362-387; t. 78 (1951), pp. 81-104) ; «Doctrinas Psicológicas de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno, in *La ciencia tomista*, t. 79 (1952), pp. 633-656; «Tabla general de las citas de Alkindi y Alfarabi en las obras de San Alberto Magno», in *Estudios filosóficos*, t. II (1953), pp. 247-250.

★ ★ ★

(ب) احصاء العلوم De scientiis

من أهم آثار الفارابي في القرون الوسطى اللاتينية
كتابه «احصاء العلوم» * وله ترجمتان :

١ - وعنوان الأولى Opusculum de scientiis وقد
طبعها كامراريوس Camerarius في كتاب نادر جدا عنوانه :

Alpharabii vetustissimi Aristotelis Interpretis opera omnia, quae,
latina lingua conscripta, reperi potuerunt, ex antiquis manuscriptis
eruta, studio et opera Guiljelmi Camerarii (Paris, apud Dionysium
Moreau, 1638).

وعول في نشرها على مخطوط في مكتبة سانت البينو
أبود أندس S. Albino « apud Andes » تحت عنوان
Alpharabii Compendium omnium scientiarum

والذي قام بهذه الترجمة على الأرجح دومنيك جندسالفى
Dominicus Gundisalvi أو يوحنا الاسبانى Juan Hispalenis

ويظهر أنه لم يكن بين يدي جندسالفى النص الكامل
للكتاب ، فسقط منه الفصل الخاص بعلم الكلام ، وسقطت
منه أجزاء أخرى لم يستطع المترجم أن يفهم أصلها العربى *

أما الصنف الثانى من المذف فهو ناتج من عدم فهم النص
العربى *

ولما كان النص العربي للفرابي يمتاز بالدقة العلمية والاختصاص ، فقد التزم المترجم الحرفية ، ويبدو أنه استمضى عليه أحيانا فهم النص في تفاصيله ، فاكتفى بترجمة أجمالية حسب فهمه .

والترجمة اللاتينية الأخرى بقلم جيرار الكريموني Gérard de Crémone ، وهي موجودة في المخطوط اللاتيني رقم ٩٣٣٥ ، ١٤٣ ظ - ١٥١ في المكتبة الأهلية بباريس تحت عنوان :

Liber Alfarabii de Scientiis translatus a magistro Girardo Cremonensi, in Tolet, de arabico in latinum.

وهي ترجمة كاملة ، وتطابق تماما النص العربي كما أثبت ذلك الأب بويج Bouyges في مقالته :

« Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age », Beyrouth, 1924, pp. 51-52.

ونشر المستشرق الأسباني أنجيل جونزالس بالنسيا Angel Gonzales Palencia الترجمة اللاتينية الأولى (التي نشرها كامرارا يوس) مصحوبة بالنص العربي وبترجمة إسبانية :

Al-Farabi, Catalogo de las Ciencias, edicion y traduccion castellana, 2e ed. Madrid, Granada 1953.

وذهب البعض الى أن كتاب De divisione philosophiae الذي نشره باور Baur :

L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Münster i. Westf. 1903.

هو للفارابي • وهذا خطأ • والواقع أن هذا الكتاب
ألف اعتمادا على كتاب احصاء العلوم للفارابي وذكر منه
أجزاء مهمة وقد أثبت ذلك الدكتور باور بطريقة قاطعة في
مقالته •

وقد كان جندساليوس مترجما كبيرا للنصوص العربية
الى اللاتينية ولكن عندما ألف كتابه «فى تقسيم الفلسفة»
لم يستعمل النص العربى لكتاب «احصاء العلوم» بل ترجمته
اللاتينية التى أخذها كامراريوس أساسا لطبعته • وقد أثبت
ذلك الأب بويج فى مقالته مقارنا بدقة النص العربى
لاحصاء العلوم بالنص اللاتينى الذى نشره الدكتور باور
(انظر مقالة بويج ص ٥٥) •

وقد أشار الدكتور باور الى أثر كتاب احصاء العلوم فى
الفلاسفة اللاتين وبين أن الفارابى هو الذى أدخل ، فى
المذاهب الفلسفية فى القرون الوسطى ، فكرة تقسيم
الفلسفة كقضية فلسفية • وأكد باور فى نشرته لكتاب
« تقسيم الفلسفة » (ص ٢٠٤) أن كتاب احصاء العلوم
«قد أدمج برمته فى كتاب» تقسيم الفلسفة • وشاركه دى
وولف de Wulf فى هذا الرأى *

ولكن بين الأب بويج فى مقالته المذكورة أن هذا الرأى
لا يخلو من المبالغة • وقارن طريقة تقسيم العلوم عند

Histoire de la philosophie (1905), No. 243, p. 286.

حيث يقول :

« libre compilation du de Scientiis de Farabi (utilisé en entier), de
nombreux écrits d'Ammonius, Isaac Israeli, Avicenne, Boèce, Isidore
de Séville, Bède ».

الفارابي وعند جنديساليينوس ووصل الى النتيجة الآتية :
فبينما يضع الفارابي تقاسيمه للعلوم الواحد تلو الآخر ،
يحاول جنديساليينوس أن يصنف وينظم تقسيماته . فاستفاد
الباحث اللاتيني حقا من كتاب الفارابي ولكنه كان كالبناء
الذي يستعمل مواد أعدها غيره ، بعد أن نقحها ورتبها
وأكملها (ص ٦٩) - Liber de Ortu scientiarum

وهناك كتاب آخر اسمه باللاتينية de Ortu scientiarum
ومعناه «فى نشأة العلوم» نشره بواكمير Baeumker
نشرا علميا :

Cl. Baeumker, Alfarabi. Ueber Ursprung der Wissenschaften (De
ortu scientiarum), in Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters,
t. XIX (1916).

أخذا عن أربعة مخطوطات . وهناك تسعة أخرى لم يرجع
اليها كما أشار الى ذلك الأب ألونزو فى مقالته :

Manuel Alonso, «El autor del «Liber de Ortu scientiarum,» in
Pensamiento, vol. 2 (1946), pp. 333-340.

وقد ذهب الباحثون فى هوية مؤلف هذا الكتاب مذاهب
شتى فقال البعض انه الفارابي (رأى استاينشنايدر
Steinschneider) وبروكلمان ، وبومكر Baeumker

وسارتون) - وقال البعض الآخر انه جنديساليينوس
Gundissalinus (جوردان Jourdain هورثو Hauréau وكورنس
Correns) - وقال فارمر Farmer انه ثابت بن قره .

أما الأب ألونزو الذى فحص هذه الآراء المختلفة فقد
انتهى الى القول بأن واضع هذا الكتاب هو جنديساليينوس اما
تأليفا أو ترجمة عن أصل عربى .

(ج) عيون المسائل Fontes quaestionum

لهذا الكتاب الصغير ، فى ثوبه اللاتينى ، قصة طويلة •
فى المخطوط رقم ٢٤٢ (الفصل ٤ الى ١٠) من المكتبة
الانجيليكا Angelica بروما ، فى الصفحة ٣٣ ، ونص
فلسفى عنوانه : *Anonymi de formatione scienciarum*

وفى المخطوط اللاتينى الفاتيكانى رقم ٢١٨٦ نص
عنوانه (ص ٤٦ ط) : *Flos alfarabii*

وهذا النص أطول بكثير من النص السابق • وقد سبق
أن السيدة جان بينيامى أوديهيه Jeanne Bignami-Odier
نشرت هذه القطعة فى مجلة جيلسون :

« Le manuscrit Vatican Latin 2186, « Archives d'histoire doctrinale
et littéraire du Moyen Age, t XI, pp. 154-155.

ولكن يقول الأستاذ كروس هيرناندس ان هذا النشر
لا يتسم بالكمال • فالى جانب ما فيه من قراءات خاطئة ، خلطت
الناشرة مخطوط الفاتيكان رقم ٢١٨٦ ، الذى اعتبرته
الأساس ، وقراءات من مخطوط مكتبة الانجيليكا رقم ٢٤٢
دون أن تشير الى ذلك •

وأعاد الأستاذ كروس هيرناندس نشر النص اللاتينى
مستعينا بالمخطوطين المذكورين كما أنه طبع النص العربى
مستعينا بالطبعات السابقة • انظر

Miguel Cruz Hernández, «El Fontes quaestionum ('Uynn al-
Masa'il) de Abu Nasr al-Farabi ».

في نفس مجلة «الأرشيف» Archives ج ٢٥ - ٢٦
(١٩٥١) ، ص ٣٠٣ - ٣٢٣ .

وقد أردف النص بمعجم عربي لاتيني للمصطلحات
الفنية .

والقطعة الموجودة في المخطوطين اللاتينيين هي ترجمة
حرفية للخمس فقرات الأولى وجزء من الفقرة السادسة لكتاب
«عيون المسائل» للفارابي كما أشار الى ذلك الأب مانويل
ألونزو Alonso في مقالته :

«Traducciones del Aroediano Domingo Gundidaivo in Al-
Andalus, vol. 12 (1947), p. 319.

وأشار الأب دي ميناشي de Menasce الى أن الرسالة
Flos alfarabi تطابق «رسالة الدعاوى القلبية» (انظر نشرة
حيدرآباد ، الرسالة السادسة)*

★ بداية هذه الرسالة كما وردت في طبعة الهند ، هي : « الدعاوى
القلبية المنسوبة الى أرسطو مجردة عن الحجج لأبي نصر الفارابي » (قال)
أن الوجود والوجوب والأماكن من المعاني التي تتصور لا بتصور آخر
قبلها بل هي معان واضحة في الذهن . . » وأخرها . . وان ما يأتي به
الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر بالنهاي حق واجب وان الكمال التام
للإنسان إنما هو بالعلم والعمل معا وان الدرجة الرفيعة السعادة العظمى
إنما هو معد لأولى الحكمة الحقيقية « والحمد لله كما هو أهله ومستحقه . »

(د) كتاب التنبيه على سبيل السعادة

Liber exercitationis ad viam felicitatis.

عشر العلامة الدومينيكي سالمان Salman على الترجمة
اللاتينية لهذه الرسالة في مخطوط بروج Bruges, Ville 424
وقد وصف هذا المخطوط واضع فهرس المكتبة المرحوم دي
بورتر De Poorter *

وفي الورقة ٣٠٠ من المخطوط ، تبدأ ملزمة جديدة
بخط منظم مختلف عن الخط السابق ، وهو يرجع الى القرن
الثالث عشر : وقد جاء في الورقة ٣٠٠ و :

Incipit liber exercitationis ad viam felicitatis. Dixit Alfarabius.
Dixit Alfarabius bone memorie quod felicitas sit...

وفي ورقة ٣٠٧ ظ :

ponamus librum hunc. Explicit liber exercitationis ad vitam
felicitatis.

وفي ورقة ٣٠٨ و :

Incipit Liber de Ortu scientiarum. Sciencias nichil esse nisi
substantiam et accidens et creatorem...

... Excelsus super omnes deus. Explicit liber de ortu scilnciarum.

C. Baeumker, Alfarabi, Ueber den Ursprung der Wissenschaf-
ten, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t.
XIX-3, Münster i.W. 1916.

* A. de Poorter, Catalogue des manuscrits de la Bibiothèque Pub-
lique de la Ville de Bruges, Gembloux, 1934, pp 747-477.

ولكنه لم يكشف عنه الى أن اضطلع الأب سالمان بذلك
والمخطوط المذكور فى الصفحات ٣٠٠ الى ٣٠٧ هو ،
بلاشك ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة • وقد نشره الأب
سالمان ، وقسمه الى أربعين فقرة • واننا نثبت هنا بداية
المخطوط ونهايته •

البداية :

Dixit Alpharabius bone memorie quod felicitas sit finalis intentio quam omnis homo desiderat et quod, quisquis intendit, ad eam solummodo intendit.

ان السعادة هى غاية ما يتوق اليه كل انسان ، وكل من
ينحو بسعيه نحوها انما يقصدها على أنها كمال ما •••

النهاية :

Nos autem, cum intentio nostra sit sequi ordinem ars asserit, oportet nos in libro Principiorum cum quibus de facili incipitur in hac arte incipere in denunciatione moderum prolation m significantium. Oportet ergo ut in hoc libro incipiamus et eum sequentem ponamus librum hunc.

ونحن اذا كان قصدنا أن نلتزم فى ذلك الترتيب الذى
توجيه الصناعة فينبنى أن نفتح كتابا من كتب الأوائل ، وبه
يسهل الشروع فى هذه الصناعة بتعدد أصناف الألفاظ
الدالة عليها ، ويجب أن نبتدىء به ونجعله تاليا * لهذا
الكتاب •

★ فى النص العربى فى طبعة حيدر آباد حصل تحريف لهذه الكلمة
اذ وضع محلها «ثالثا» • والرجوع الى الكلمة اللاتينية المقابلة نجد أنها
تعنى « تاليا » Sequentem

(هـ) Nota ex logica Alfarabii quaedam sumpta

لقد كرس الأب سالمان الدومنيكي Salman مقالاً لما
ترجم من مؤلفات الفارابي اللاتينية في القرون الوسطى :

D. Salman, « The mediaeval latin translations of Alfarabi's
works », in The New Scholasticism, t. 13 (1939).

وقد بين أنه كان يوجد لدى اللاتين عدد من مؤلفات
الفارابي المنطقية فيجانب شرح « التحليلات الثانية » ، نرى
منطقاً للفارابي نفسه عرّفه ألبير الكبير Albertus Magnus
وجيل دي روم Gilles de Rome وبيير دي سانت أمور
Picrre de Saint-Amour ووحراسيا ديو اسكولانو
Gratiadeo Esculano (انظر المراجع في مقالة سالمان
ص ١٢٢ ، هوامش ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) .

ولم يتيسر للأب سالمان العثور على النص الكامل لهذا
المؤلف ، وأشار إلى بعض أجزاء منه في مخطوط بروج
Bruges (٢٤٤) ومحتويات هذا المخطوط . (١) كتاب
تبيين السعادة ، (٢) نشأة العلوم de Ortu Scientiarum
(٣) رسالة في العقل للمكندى . وفي الصفحتين الأخريتين من
الملزمة (٣١٠ - ٣١١) نص عنوانه :

Nota ex logica Alfarabii quaedam sumpta

« بيانات مأخوذة من «منطق» الفارابي » . وقد نشره .

D. Salman, «Fragments inédits de la logique d'Alfarabi, in Revue
des sciences philosophiques et théologiques, t. (1948), pp. 222-225.

البداية :

Vocabulorum significatorum quaedam sunt singularia et significant sententiam singularem, et quaedam sunt composita et significant super sententiam compositam. Et vocabula significantia super sententiam singularem tribus generibus constant : nomine, verbo et instrumento id est syncategoreumatae...

النهاية :

Et syllaba est minor pars quam possit mensurari vocabulum sive dictio. Et compositum mangum ex eis est majus eis et istae res in vocabulis sicut cubitus in longitudinibus.

ويقول الأستاذ جرينياسكى Grignaschi ان هذه الشذرات من النص اللاتيني ترجمة لنص عربي خاص بالمقولات وبكتاب العبارة الموجود في «مختصر المنطق» - وقد نشر الأستاذ جرينياسكى ، في آخر مقالته ، بعض النصوص العربية المقابلة للنصوص اللاتينية (انظر ص ٩٥ - ١٠٥) - ومخطوط «مختصر المنطق» موجود في استانبول في مكتبة حامدية ٨١٢ ، ١ -

M. Grignaschi, « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi », in Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, t. XXXIX (1972), pp. 44-45.

(و) صدر لكتاب الخطابة

Didasclia in Rhetoricam Aristotelis

٤٠٠

اكتشف العالم جوردان A. Jourdain نصا عنوانه :

Didasclia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii

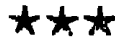
وكان لوكيه Lucquet فى سنة ١٩٠١ ، يعتقد أن هذا الكتاب هو تأليف للفارابى نفسه * ولكن اتضح للقائمين بنشر الترجمات اللاتينية لأرسطو (Aristotelis latinus) ج ١ ، ص ١٠٢ ، هامش) أن هذا النص ترجمة لمقدمة الفارابى لشرحه لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس وإن الرسالة التى عنوانها :

Declaratio compendiosa ex glosa Alfarabii

مشتقة منها *

وفى الواقع ان هذه «الديداسكاليا» Didasclia هى مجرد ترجمة للمقدمة وللورقة الاولى من شرح الفارابى للخطابة عندما «الديكلارسيو» Declaratio compendiosa فى تعديل للجزء الأخير من المقدمة * وقد نشر الاستاذ جرينياسكى هذا النص اللاتينى وقدم له مطولا فى :

Al-Farabi, Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique. I. Kitâb al-Khatâba. II. Didasclia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabi, Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth, Institut des Lettres orientales, 1971.



Physica, de naturali auditu (ن)

لقد نشر العالم البولاندى بيركنماير Alex. Birkenmajer
الترجمة اللاتينية التى قام بها جيرار الكريمونى لتلخيص
الفارابى لكتاب الطبيعة (الكتب الأربعة الأخيرة) .

« Eine wiedergefundene. Übersetzung Gerhards von Cremona »,
in Beitrage zur Geschichte der philosophie und Theologie des Mi-
itelalters. Supplementband III (Martin Gramann Festschrift), 1935,
pp. 472-481.

★ ★ ★

(ج)

في سنة ١٨٩٧ نشر الدكتور ألبينو ناجي Albino Nagy
أربع رسائل باللاتينية منسوبة للكندی ، تحت عنوان :

Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindi, in Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II, Heft V. Münster 1897, pp. 41-74.

والرسالة الرابعة عنوانها :

Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alquindi Philosophi

كتاب المدخل الى صناعة البرهان المنطقي ، جمعه محمد
تلميذ الفيلسوف الكندی

وكان لوكلير Leclerc

Histoire de la médecine arabe, t. 2, p. 494.

قد اقترح اسم السرخسي كمؤلف لهذه الرسالة • أما ناجي
فقد ذهب الى أنه من الممكن أن يكون الفارابي (ص ٢٢٩) •
وقد بين دي بور أنها ترجمة حرفية لرسالة في التحليلات
الثانية من الكتاب الأول من رسائل اخوان الصفاء •

(انظر مقالة دي بور في

Archiv f. Geschichte d. Philos. t. 13 (1900), p. 177.

ويقر دي بور أنه لا يعرف تلميذا
للكندی غير السرخسي الذي يمكن أن تعزى اليه هذه الرسالة •

أما الترجمة فهي لاشك مأخوذة من رسائل اخوان الصفاء
(طبعة القاهرة ١٩٢٨) ، الجزء الأول ، ص ٣٤٣ .

وقد حاول هنرى جورج فارمر أن يعزوها الى محمد
البستى .

وهو واحد من مؤلفى رسائل اخوان الصفاء (انظر :

H. G. Farmer, « Who was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis ? , « in Journ. of the Roy. Asiatic Soc. 1934, pp. 553-56.

ولكن يقول الأستاذ فرانس روزنتال ان هذا الاقتراح
غير معزز بحجج مقنعة ، انظر :

Franz Rosenthal, Ahmad b. al-Tayyib as-Sarakhsi, New Haven, 1934, p. 57.

ونحن نثبت هنا البداية والنهاية لهذه الرسالة باللغتين
اللاتينية والعربية :

In nomine piissimi et misericordissimi Dei.

Postquam jam locutis sumus de praedicabilibus quot sint species eorum et qualiter conjungantur sibi ad faciendum conclusiones, volumus nunc ostendere quae sit argumentatione demonstrativa et quot species ejus et qualiter sit ordinanda et quomodo sit utendum ea ad eliciendum conclusiones. Sed prius oportet ostendere quae sit intentio philosophorum in utendo argumentatione demonstrativa.

(النص العربى كما ورد فى رسائل اخوان الصفاء
ج ١ ص ٣٤٣) .

وان قد فرغنا من ذكر المقولات العشرة وكمية أنواعها
وكيفية اقتراناتها وفنون نتائجها فيما تقدم فنريد الآن أن
نبين ما القياس البرهانى وكمية أنواعه ، وكيفية تأليفه

واستعماله واستخراج نتائجه ولكن نحتاج قبل ذلك كله أن
نخبر أولا ماغرض الفلاسفة فى استعمال القياس البرهانى»

Rogo igitur semper ut studeas inquirere scientias divinas et a
adquiras mores angelicos et ante mortem facias opera munda et
bona. Et per hoc elevaberis ad regnum caelorum et ad latitudinem
mundi caelorum et ingreditur anima tua munda spiritualis ad para-
disum, qui est saeculum animarum. Deus te adjuvet semper ad con-
gnoscendam veritatem et ad faciendam bonitatem. Completa est
epistola. Deo gratias.

(النص العربى كما ورد فى رسائل اخوان الصفاء
ج ١ ، ص ٣٦٢) .

فبادر ياخى واجتهد فى طلب المعارف الربانية
واكتساب الأخلاق الملكية وسارع الى الخيرات من الاعمال
الزكية قبل فناء العمر وتقارب الأمل . . فلعلك توفق
للمصعود الى ملكوت السماء وسعة الافلاك ، وتدخل الجنة عالم
الأرواح بنفسك الزكية الروخانية لا بجسدك المثة الجرمانية .
وفقك الله أيها الأخ للسداد وهدانا وإياك للرشاد وجميع
أخواننا حيث كانوا فى البلاد ، انه رؤوف بالعباد .
(ص ٣٦٢) .

تمت الرسالة بعمون الله سبحانه وتعالى والحمد لله
وحده . . . ويلاحظ أن الترجمة اللاتينية ليست دائما
حرفية بل تترك أحيانا بعض الكلمات .

(ط)

ويجدر بنا أن نشير أيضا الى أثر الفارابى فى صناعة الموسيقى فى أوروبا فى القرون الوسطى . ومن المعروف أن الفارابى كان موسيقيا ماهرا وأنه ألف عدة كتب فى هذا الفن منها :

كتاب الموسيقى الكبير ، ومدخل الموسيقى ، وكتاب الايقاعات الخ .

(انظر القائمة الكاملة فى كتاب فارمر :

Henry George Farmer, The sources of Arabian Music, Leiden, 1965
pp. 27-29.

ولكن الذى ترجم الى اللاتينية وأثر فى الموسيقى الأوروبية هو النص الخاص بالموسيقى الموجود فى كتاب «احصاء العلوم» الذى ترجم ، كما ذكرنا سابقا ، الى اللاتينية وهذا التأثير كان اما مباشرة بواسطة ترجمة هذا الكتاب أو بما أدخل منه فى كتاب آخر ألفه جندساليينوس : «فى تقسيم الفلسفة *De Divisione philosophiae*

ويكاد يكون الفصل كله الخاص بالموسيقى من كتاب احصاء العلوم قد أدمجه جيروم المورافى *Jérôme de Moravie* فى الفصل الخامس من كتابه *De musica* تحت عنوان : *De divisione musicae secundum Alfarabium*

كما أنه يوجد أيضا نصوص خاصة بالموسيقى من
«احصاء العلوم» فى الكتاب المعزى خطأ لأرسطو وعنوانه :
de Musica (القرن الثالث عشر) ، وفى كتاب سيمون
تانستيد Simon Tunstede ، المتوفى سنة ١٣٦٩ ،
وعنوانه Quatuor principalia musicae

وفى كتاب روجر بيكون Opus tertium

وفيما يتصل بالآثر الموسيقى للفارابى فى القرون
الوسطى اللاتينية يمكن الرجوع الى بحوث عالم انجليزى
وقف جهوده على دراسة تاريخ الموسيقى عند العرب ، وهو
المستشرق هنرى جورج فارمر Henry George Farmer

وجملة بحوثه فى هذا الميدان (وكلها بالانجليزية) هى :

— «Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory»,
in Journal of the Royal Asiatic Society, 1925, pp. 61-80.

النظرية الموسيقية «الأوروبية» وقد عرف جورج سارتون
بهذا الكتاب فى مجلة ايزيس ج ٨ (١٩٢٦) ،
ص ٥٠٨ - ٥١١ .

— A History of Arabian Music to the Thirteenth Century, London,
1929.

• «تاريخ الموسيقى العربية الى القرن الثالث عشر»

— «The Influence of al-Farabi's Ibsà' al-'udum (De scientiis) on
the Writers on Music in Western Europe», in Jour. of the
Roy. As. Soc. 1932, pp. 561-592.

« أثر كتاب احصاء العلوم على من كتب فى الموسيقى
بأوروبا الغربية »

— «A further Arabic-Latin Writing on Music, in Jour. of the
Roy. As. Soc. 1933, pp. 307-322.

- « كتاب آخر عربى لاتينى فى الموسيقى » • بحث فى
كتاب « نشأة العلوم » de ortu scientiarum المنسوب خطأ
للفارابى • وأعطى الباحث ترجمة انجليزية للنص الخاص
بالموسيقى (ص ٣١٨ - ٣١٩) •
- « 'The Ihsa' al-ulum », in Jour. of the Roy. As-Soc. 1933,
pp. 906-909.

« كتاب احصاء العلوم »

- Al-Farabi's Arabic-Latin writings on Music : The texts, edited
with translations and commentaries, Glasgow, 1934; second ed.
1960.

« النصوص العربية اللاتينية للفارابى الخاصة
بالموسيقى » •

يقدم الباحث النص العربى الخاص بالموسيقى المأخوذ
من « احصاء العلوم » وترجمته الى اللاتينية والانجليزية : ثم
النص اللاتينى الخاص بالموسيقى المأخوذ من de Ortu
Scientiarum وترجمته الى الانجليزية • وهذا مقرون
بتعليقات وملاحظات •

والملاحق الثانى Appendix II هو مجرد اعادة نشر المقالة
المذكورة سابقا : « من هو مؤلف كتاب المدخل الى صناعة
البرهان المنطقى » •

الفصل التاسع

AL FARABI FONDATEUR DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

LE PROFESSEUR DAUORY

FARABI, MAGISTER SECUNDUS,

FONDATEUR DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

« Il serait insensé de dire que les théologiens du Moyen Age, auraient mesentendu ARISTOTE; ils l'ont bien plutôt entendu; c'est à dire qu'ils ont répondu à une toute autre modalité selon laquelle ils étaient les destinataires de l'Etre ».

Martin Heidegger

Je ne peux pas donner ici un exposé complet de la Philosophie de FARABI. Je ne dirai même rien sur l'influence que cette philosophie a exercé sur toute la philosophie Islamique. Je me bornerai simplement à mettre en relief quelques thèmes de la Philosophie de FARABI qui nous autorisent de le reconnaître comme maître et fondateur de la Philosophie Islamique.

Pourquoi FARABI est surnommé « Magister Secundus » ?

La question est débattue par les historiens. La plupart des historiens classiques et modernes ont dit et répété que FARABI a renoué le pénipatétisme, et c'est pour cela qu'il mérite d'être appelé Magister Secundus ». Or, nous savons, d'autre part, que SOHRAVARDI a aussi ressuscité la Philosophie de PLATON et la pensée des KHOSRAVANIDES; mais il n'a pas été surnommé, pour autant, Magister Tertius. Par conséquent, si FARABI, comme renouvateur de la philosophie d'ARISTOTE, était digne d'être appelé Magister, pourquoi SOHRAVARDI ne le serait-il pas ? Pour répondre à cette question, il faudrait savoir en ce qui consiste, en propre, l'originalité de la philosophie Islamique ? La réponse à cette question serait de connaître, tout d'abord, la voie que poursuit cette Philosophie. En formulant les énoncés de la Philosophie Islamique, nous ne parviendrons pas à atteindre ce qui est essentiel dans cette Philosophie, à atteindre en d'autre terme, ce vers quoi dirige cette

philosophie. Mais nous ne savons pas encore où se dirige, la pensée de FARABI. Pour atteindre l'essence de sa pensée, il faut découvrir sous l'apparence de son système, l'élan secret qui motive sa Philosophie. Cette essence ne consiste, en aucune façon, à renover la Philosophie d'ARISTOTE. Si FARABI, en raison de la rénovation de la Philosophie d'ARISTOTE a été considéré comme Magister Secundus, pourquoi MIRDAMAD : a-t-il-été surnommé Magister Tertius, alors qu'il n'a jamais essayé de renover aucune Philosophie ? A ceux qui affirment que FARABI essaie simplement de renover la Philosophie d'ARISTOTE, nous répondons que ceci n'est vrai que si l'on néglige à prendre en considération les mobiles internes de sa pensée. Or pour découvrir ces mobiles, il faut établir un dialogue avec la Philosophie. Par exemple, lorsqu'il dit, quelque part, que la philosophie a trouvé, après sa mort, une nouvelle existence dans sa nouvelle patrie c'est à dire dans le monde Musu'man, il faut comprendre quelle est son intention. S'agit-il d'une simple rénovation ou de la fondation d'une nouvelle philosophie ? La réponse à cette question dépendra de la façon dont nous interpréterons cette phrase de FARABI. Ce que vise FARABI, ici n'est point la rénovation de la Philosophie Grecque par un Commentateur Musulman, mais, il s'agit, bel et bien, d'une fondation tout court. Mais qui donc a été le fondateur de cette Philosophie ? En ce qui concerne ALKINDI, qui est incontestablement le premier Philosophe Islamique, nous pourrions dire qu'il n'en est point le fondateur; car ayant été convaincu que la dialectique et la Philosophie ne peuvent pas être le fondement de la religion révélée, il a pris la suite de la spéculation Grecque dans tous les domaines, du savoir; il a conservé la foi religieuse à côté de la vérité Philosophique et il faudra attendre AVERROES, pour que la coïncidence de la Philosophie et de la religion soit confirmée. Beaucoup d'Orientalistes ont cru que la Philosophie Islamique a débuté avec ALKINDI et est arrivée à son point culminant dans l'oeuvre d'AVERROES. Vue ainsi, l'histoire de la Philosophie Islamique, demeure, dans son essence, cachée. Plus nous nous livrons à l'érudition historique et même, plus nous insistons sur la vérification de ces problèmes, plus nous nous perdons dans les détails et plus nous nous éloignons de ce qu'est le fondement de la philosophie Islamique. Qu'est-ce que ce fondement ? Le

fondement de chaque Philosophie consiste de la manière dont elle répond à la question « qu'est-ce que l'être de l'étant ? »

Tandis que ARISTOTE considère l'Etre comme actualité, la réponse de FARABI à la question de l'Etre est toute différente de celle d'ARISTOTE. FARABI ne se borne pas uniquement à répéter ce qu'a dit ARISTOTE sur l'Etre par accident, l'Etre par essence, l'Etre en puissance et l'Etre en entéléchie, il ne reconnaît pas les catégories, comme genres de l'Etre; mais les considère comme genres de la qualité. Or, DIEU n'est pas seulement chez FARABI, la pensée pure et la cause finale : mais il est le Dieu créateur, c'est à dire la cause première de toutes choses et dont les attributs sont identiques à son essence. FARABI, arrive pour la première fois dans l'histoire de la Philosophie à la distinction de l'essence et de l'existence dans les Etres créés. Distinction qui, chez ARISTOTE, appartient au domaine logique mais qui fut transposée par FARABI sur le plan Métaphysique. Cette distinction est décisive dans l'histoire de la Philosophie où la question de l'Etre de l'étant s'énonce non seulement comme qu'est-ce que l'Etre, mais aussi comme quel est l'étant suprême et comment est-il. Cette question est, sans doute, relative à l'Etre divin dont la qualité la plus éminente est la causalité. Tandis que dans la pensée d'ARISTOTE, la causalité divine n'a pas encore le caractère de l'efficacité, ce sera l'essence même de la Philosophie Islamique. Ainsi, la causalité est attribuée à un Dieu, considéré comme cause première, Dieu dont l'essence est l'existence même, de sorte qu'en lui, L'essence et l'existence ne font qu'un. Mais, comme le dit FARABI, l'existence n'est pas comprise dans l'essence des choses. Donc les essences ont besoin d'une cause première. Pour exister. FARABI, ne distingue pas dans les êtres possibles une essence une existence afin qu'il puisse conclure à l'existence d'un Etre nécessaire, d'un Dieu tout puissant et d'un Etre souverainement réel à qui on puisse accorder les attributs du Dieu de la religion. De même, sa notion de Dieu ne l'a point conduit à la distinction principale entre l'essence et l'existence; en d'autres termes il n'a simplement pas amélioré la Philosophie Grecque pour la rapprocher à la religion. A l'encontre de l'avis de la plupart des historiens de la Philosophie Islamique qui soulignent, surtout, l'influence que le livre révélé a exercé sur la pensée du Philosophie, nous nous

permettrons de dire que chez FARABI, c'est grace à la lumière de la philosophie que la religion devient plus claire dans son essence.

L'avis de ces historiens serait juste, s'il s'agissait de la position d'un ALKINDI qui a été un éclectique. Mais le cas de FARABI est tout autre. FARABI n'est pas un éclectique qui essaie de dissoudre le système d'ARISTOTE, afin de choisir les idées qui lui paraissent les plus proches de la foi Musulmane; Il n'a même pas adopté la notion ARISTOTE LICIENNE de l'acte pur à celle du Dieu créateur du livre révélé. Situé entre deux mondes qui se revient l'un l'autre, FARABI ne veut pas uniquement concilier la religion avec la philosophie; il ne s'agit pas en effet d'adopter écrasante l'écrasante richesse des idées Philosophiques Grecques au sentiment nostalgique de Dieu qu'avaient les Orientaux. Comme le dit FARABI n'a jamais voulu faire de la Philosophie une sorte de servante de la religion révélée.

FARABI n'a pas cherché le fondement de sa Philosophie dans la religion, de même qu'il ne la pas choisi uniquement parmi les principes de la Philosophie Grecque.

Nous avons déjà indiqué la manière nouvelle dont FARABI considèrerait l'Etre, manière qui fut le fondement principal de la Philosophie Islamique. Mais ce fondement se rapporte aussi à l'interprétation de la vérité, sur le sens de laquelle la Philosophie Islamique diffère essentiellement de la pensée Grecque.

Qu'est-ce que la vérité? Cette question correspond, dans l'histoire de la Philosophie à celle de l'Etre et concerne le « lieu essentiel » où se distinguent les époques de l'histoire. L'aléteia est chez les Grecs, l'ouverture même où tout se montre à découvert. Elle est ainsi l'ouverture même du domaine où tout se montre à découvert. Mais lorsque FARABI dit : Verité, le mot signifie l'étant suprême.

De là, proviennent deux sens dérivés qui se rapprochent de ceux de l'essence et de l'éternel. Définissant la vérité comme adéquation de la chose et de la pensée, notre Philosophie affirme que

la chose n'est que la réalisation concrète de ce qui est dans la connaissance divine.

Rien ne serait être et être vrai s'il n'était pensé et décidé préalablement par Dieu, Donc, l'Être possible prend sa vérité de l'Être nécessaire qui est la vérité même.

Toutes les choses sont vraies ab alio (par autrui); elles sont fausses le Dieu tout-puissant.

Ces affirmations n'ont aucun rapport à la religion où nécessité et causalité perdent pied. Ayant affirmé ces principes, FARABI simplement affirmer qu'elle est l'Être suprême, la cause première, le Dieu tout puissant.

Ces affirmations n'ont aucun rapport à la religion où nécessité et causalité perdent pied. Ayant affirmé ces principes, FARABI essaie de les appliquer à la religion, à la théologie dialectique et à la mystique. En effet, c'est à partir de ces principes que FARABI permet de conférer la forme conceptuelle à la religion. FARABI était convaincu, dans la période mûre de sa pensée, que la Philosophie précède la religion et on ne peut décider du rôle de celle-ci qu'après une connaissance profonde de la Philosophie.

FARABI donne par là un nouveau sens et une nouvelle fonction à la religion. Il la considère comme l'ensemble des représentations dont le fondement est la vérité Philosophique. Or la religion n'est qu'une méthode nécessaire pour faire sentir la vérité au peuple. Il n'y a donc aucune hostilité entre les Philosophes et les adeptes de la religion. Si les deux groupes, prennent, quelquefois, une attitude hostile, l'un contre l'autre, cela n'est qu'un malentendu, lequel, à son tour, provient de ce que les représentants de la religion positive ne reconnaissent pas la Philosophie comme constituant le sens intérieur de la religion. Rejetant l'antagonisme qui oppose la religion à la Philosophie, FARABI attribue ce malentendu à ce que les autorités religieuses, incapables de comprendre la Philosophie la réfutent. Donc, les philosophes défendent la vraie philosophie et ne s'engagent dans la lutte qu'au moment où la Philosophie est en danger. En vérité, ils luttent pour sauvegarder la Philosophie et ne combattent

pas de ce fait, la religion. La Philosophie est hostile non à la religion, mais à la prétention de celle-ci qui se veut 'tre indépendante de la Philosophie.

FARABI retrouve l'origine de cette lutte dans la hiérarchie des classes d'hommes en distinguant des degrés de connaissance qui correspondent à chacune d'entre ces classes. Car, il y a des niveaux de signification correspondant aux aptitudes respectives des âmes. Ainsi les non-Philosophes n'ont pas atteint le niveau nécessaire qui leur permettrait de comprendre les conclusions démonstratives.

Lorsque AVERROES, de son côté, distingue trois catégories d'esprit et trois espèces d'homme qui leur correspondent, il commente tout simplement quelques passages des livres de FARABI intitulés; Inventaire des sciences, et Livres de lettres etc., œuvres dans lesquelles notre Philosophie reconnaît deux classes d'hommes :

1) La classe inférieure qui n'est jamais capable de s'élever au dessus du degré d'imagination et de représentation.

2) Classe supérieure à laquelle est réservée la connaissance profonde des lois. Entre ces deux classes se situent les hommes dialectiques sophistes, juristes, dont leurs connaissances doivent être soumises à la Philosophie, sinon ils tomberaient au bas de l'échelle. Donc la lutte qui oppose ces groupes provient d'un malentendu dont l'existence même est un danger aussi bien pour la Philosophie que pour la religion. Les vues de FARABI sur le rapport de la Philosophie et la religion se présentent comme un effort conscient non pour justifier l'affirmation rationnelle de la loi, mais pour soumettre la religion à la Philosophie. Etant sous l'influence de la Philosophie grecque, au moment de sa maturité, FARABI se voit heurté au problème de l'opposition entre la philosophie et les lois de la religion révélée. Dans l'œuvre de FARABI qui n'a jamais pris au sérieux cette opposition, le problème revêt l'aspect d'un conflit entre le droit de la religion à se poser comme l'ensemble des articles révélés au prophète, donc indépendants de toute Philosophie, et le droit de la Philosophie à revendiquer pour soi, la seule façon d'ordonner la vie parfaite. Ce conflit, malgré ce qu'en pense FARABI,

est au fond grave. La religion est autre chose que la connaissance rationnelle de la hiérarchie des êtres et de la cité idéale. Mais FARABI essaie de dépasser ce conflit en donnant une nouvelle définition à la religion à partir des principes de la Philosophie. Mais si certaines notions essentielles dans la philosophie de FARABI n'ont pas le même sens qu'elles avaient dans la pensée d'ARISTOTE, rien ne nous autorise cependant d'interpréter ce changement de vue comme le résultat d'un effort pour faire de la Philosophie une sorte de servante de la religion.

Quel était donc le rôle de la Philosophie dans la civilisation Islamique. Tandis que la nouvelle perspective de la pensée médiévale devait absorber le sens du monde, de l'homme et de la destinée de l'homme dans le monde médiéval de l'Occident, la Philosophie Islamique ne put exercer une action considérable sur la vie dans la communauté Musulmane. Prétendant être la vérité intérieure de la religion la philosophie resta trop en marge de la civilisation pour qu'elle put modeler les comportements pratiques des membres de cette communauté.

Est-ce que cette civilisation n'a pas été en aucune façon influencée par la Philosophie?

Nous savons tous, que la civilisation Islamique n'a pas été précédée par une Philosophie. D'autre part, nos Philosophes ne se préoccupent guère de la civilisation Islamique. Ce qui importe pour FARABI, c'est la cité parfaite. Or cette cité est basée sur une vision philosophique.

FARABI dit que les habitants de la cité parfaite ont besoin d'une religion juste. Ils doivent penser, parler, agir, selon les lois de leur religion. Mais cette religion n'est nécessaire que dans la mesure où elle enveloppe la Philosophie. Car sans celle-ci la forme de la représentation symbolique qui est propre à la religion ne serait pas transmuée en formes conceptuelles. Méconnaître la nécessité de cette transmutation de religion en Philosophie ou mieux dire, ne pas fonder la religion sur la Philosophie, équivaut à tomber dans le monde de la pensée commune, dans la cité des ignorants qui se contentent uniquement des représentations et des images.

FARABI ne vise donc pas à établir une distinction essentielle entre la foi religieuse et la Philosophie : en d'autres termes, la question de la différence entre religion et Philosophie, ne concerne plus leur contenu, mais leurs formes qui diffèrent l'une de l'autre.

Le contenu est toujours identique. FARABI ne se contente pas seulement de dire que la lumière intellectuelle lui permet de voir la vérité de la foi, dans la clarté de la raison, mais il va jusqu'à dire que la foi ne peut être fondée sur la Philosophie. C'est ainsi que la cité parfaite ne peut naître que sous la conduite de ceux dont la pensée reflète le règne de Dieu et sa providence, donc, les Philosophes seuls. Par conséquent le vrai chef de la cité parfaite est Dieu le très haut et le chef humain de la cité ne poursuit en somme que les desseins divins de l'ordre qu'il voit dans la hiérarchie des êtres. Il limite Dieu dans la façon dont il gère l'univers et la cité. Il apprend, grâce à sa jonction à l'intelligence active, (autant qu'il est possible pour un Être humain), ce qui est inscrit sur la *tabula secreta* où toutes les choses sont empreintes.

La cité idéale est faite sur le modèle de l'univers, de sorte que la hiérarchie de la cité coïncide avec celle de l'univers. Il nous semble que dans la pensée de FARABI, il y a une confusion entre la révélation divine et la connaissance Philosophique de cette révélation, entre la religion et la Philosophie de la religion. Donc il ne faut pas dire que la Philosophie est placée au dessus de la religion, mais c'est celle-là qui donne à celle-ci la qualité d'être ce qu'elle est.

Les quelques paragraphes denses que FARABI consacre à expliquer les rapports qui lient la religion, la jurisprudence et la théologie dialectique à la Philosophie trahissent une précision d'une grande rareté. En dépit de cela certains savants ont considéré l'oeuvre de FARABI, comme une tentative pour exprimer en termes Philosophiques la vérité de la religion : ils ont dit que le Philosophe ne rejette pas la révélation : il ne nie en aucune façon les connaissances surnaturelles. Mais alors, on peut leur demander si la méthode du Philosophe ne falsifie pas, dans une certaine mesure, les idées mêmes qu'il cherche à exprimer et si le danger n'est-il pas contenu implicitement dans la méthode même.

Interprétant la révélation comme provenant de la jonction de l'esprit (l'âme raisonnable) à l'intelligence active dont procède la connaissance suprême, notre Philosophie ne s'éloigne-t-il pas de la vérité de la révélation?

Selon le dire de FARABI, la connaissance du Philosophe et celle du prophète, différentes dans leurs forms respectives, viennent cependant de la même origine. Donc, le prophète est Philosophe et doit l'être, même s'il ne le prétend pas. En d'autres termes, la vérité de la révélation serait donc liée à la vérité Philosophique par une chaîne in interronique de rapports intelligibles. FARABI traite la Philosophie et la Religion, où l'intellection et la révélation par une méthode unique qui nous permet de les considérer comme formant idéalement une seule vérité totale. L'intellection et la révélation s'unissent dans l'oeuvre de FARABI.

Aussi est-il difficile d'appeler la théologie révélée. Il serait plus juste de l'appeler : Philosophie de la religion. Il nous faut à présent considérer un autre aspect important de la Philosophie de FARABI, où mieux dire, un moment décisif de sa pensée. Il s'agit du moment qui commence avec le « Livre des Gemmes », livre dans lequel nous voyons se développer et se préciser les traits d'une Philosophie pure dont le lexique est celui de la mystique. On peut dire que l'influence historique de FARABI est en grande partie liée à la période des Gemmes qui marqua une date dans la pensée Islamique.

Tandis que les interprètes ont considéré ce livre comme une oeuvre mystique, il faut cependant dire que ce livre n'a qu'une apparence mystique. Mais comment se fait-il qu'un Philosophe engagé dans l'étude de la logique, de la physique et de la métaphysique éprouve le besoin de porter son attention sur la mystique ?

Quiconque veut saisir la Philosophie de FARABI dans toute sa profondeur doit savoir que celle-ci se réalise graduellement, étape en étape, d'abord dans les oeuvres de logique, de physique et mûrit enfin dans les oeuvres originales comme l'**Inventaire des Sciences**, **Livre des Lettres**, **Livre de la Religion**, **Livre des Avis des habitants**

de la cité parfaite et atteint son apogée dans le livre des **Gemmes**. FARABI qui avait élaboré et abordé les problèmes de la logique, de la physique et de la métaphysique, se trouvait en présence de la théologie dialectique et de la mystique, auxquelles il ne pouvait accorder que des places secondaires. Dans ce cas, il serait vrai de dire que quelque chose a commencé avec FARABI, quelque chose qui récapitule tout ce qui sera désigné plus tard, sous le nom de la Philosophie Islamique. La Philosophie Islamique n'est que le développement et l'accomplissement de la pensée de FARABI, pensée dans laquelle la Philosophie s'empare de la théologie dialectique et de la mystique.

C'est donc, la Philosophie seule qui confère à la religion, à la théologie dialectique et à la mystique leur forme. La Philosophie devient la pensée même, et c'est en raison de cela que appelons FARABI le fondateur de la Philosophie Islamique.

Nous arrivons maintenant à la question concernant la relation de la Philosophie à la Civilisation Islamique. Pourrait-on dire que FARABI étant fondateur de la Philosophie Islamique a aussi influencé largement la Civilisation Islamique? Il nous semble que la Philosophie Islamique n'a pas joué un rôle déterminant dans les rites de religion et le droit de la Communauté Musulmane. Mais, si toutefois nous voulons approfondir ces relations complexes, Nous devons prendre en considération le développement ultérieur de la Philosophie dans le monde Chiite. Malheureusement la portée de cette nouvelle question dépasse de beaucoup les limites que nous sommes assignés dans cet exposé.

R. DAVARY

الفهرس

صفحة

تصدير : الفارابي بين أمس واليوم للدكتور ابراهيم مذكور ٥

الباب الأول

منهج الفارابي

١٨	للدكتور ابراهيم مذكور	الفصل الأول - الفارابي والمصطلح الفلسفي
٣٠	للدكتور محمد البهي	الفصل الثاني - الفارابي الموفق والشارح
٦٤	للدكتور حسن حنفي	الفصل الثالث - الفارابي شارحا أرسطو
١٤٨	للاستاذ سعيد زايد	الفصل الرابع - الفارابي والتوفيق دراسة لكتابه الجمع بين رأيي الحكيم
١٧٢	Dr. Louis Gardet	الفصل الخامس - التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي

الباب الثاني

آراؤه

١٩١	للدكتور ماجد فخري	الفصل السادس - فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها « بالأخلاق النيقوماخية »
٢٢٦	د. محمد عبد المعز نصر	الفصل السابع - الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين

الباب الثالث

آثره ومنزلته

٣١٨	الأب جورج شحاته قنواتي	الفصل الثامن - الفارابي في الفكر اللاتيني ابان القرون الوسطى
-----	---------------------------	---

الفصل التاسع -

٣٤٦	Le Prof. Dauory.	Al Farabi Fondateur de La philosophie Islamique.
-----	------------------	---

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٣/٣٠٤١

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ١٧٨ - ٨

Bibliotheca Alexandrina



0412269

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الشمس ♦ ♦ ح قروش

To: www.al-mostafa.com